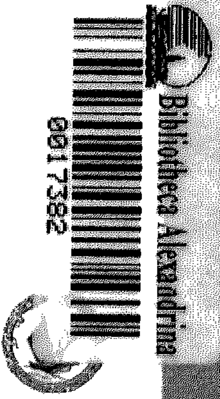
قضايا اللغة في كتب التفسير

المنهج - التأويل - الإعجاز



الدكتور الهادي الجطلاوي





قضايا اللّغة في كتب التّفسير

دراسة في المنهج والتأويل والإعجاز

الهادي الجطلاوي
أستاذ محاضر

هذا الكتـاب في الأصـل بحـث أنجـزه صاحبـه بعنـوان: تفسيـر القـرآن لغويا - مناهجه وقضاياه تحت إشراف الدكتور **محمد الهادي الطرابلسي** وناقشـه في 29 أفريل 1997 لنيل دكتورا الدّولة في اللّغة والآداب العربيّة.

و قد ناقشته لجنة متألّفة من الأسـاتذة الدكـاترة عبـد القـادر المـهيري وعبـد المجيد الشّرفي وحمّادي صمّود وصلاح الدّين الشّريف.

فإليهم و إلى من ساهم في ظهور هذا البحث أصدق عبـارات الشـكر والتّقديـر.

قضايا اللغة في كتب التفسير

المنهج - التأويل - الإعجاز

الدكتور الهادي الجطلاوي

نشر



كلية الآداب - سوسة



دار محمد علي الحامي

الجمهورية التونسية

العنوان: قضايا اللغة في كتب التفسير
الكاتب: د.الهادي الجطلاوي
الطبعة: الأولى ديسمبر 1998
الناشر: - دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع - صفاقس
- كلية الآداب والعلوم الإنسانية - سوسة
هاتف: (216-3)301800
فاكس: (216-3)301903
E.mail: Ezzeddine Majdoub @ Fls. rnu. tn
تصميم الغلاف: محمد اليانقي
توزيع: دار محمد علي الحامي - الجمهورية التونسية
40 شارع الشابي 3000 صفاقس
هاتف: 216-4-229322 - فاكس: 216-4-211552
الترقيم الدولي: ISBN: 9973-727-71-1

الإهــــــــــــــــداء

إلى روح والديّ

إلى أمّي الّتي علّمتني أنّ الحبّ عطاء

إلى أبي الّذي علّمني أنّ الحياة صبر و مثابرة

إلى زوجتــــي

إلى أولادي إيمان و يسرى و محمّد المهدي و شهاب

المقدمة

القرآن هو الحدث في الإسلام إنّه النصّ المنزّل المقدّس، وهو المصدر الأوّل في التشريع الإسلامي، منه يكون الانطلاق وإليه يكون الرّجوع في تبيّن مقاصد الشّرع وأحكامه ولذلك كان الرسول حريصا، كلّما نزل عليه الوحي، على أن يدوّن كَتَبَةُ القرآن ما أنزل عليه بلفظه ومعناه وتميّز النصّ القرآني، في عهد إسلاميّ مبكّر، عن سائر المعارف العربيّة من أخبار وأشعار وأحاديث نبويّة وغيرها بأنّه نصّ مكتوب ورغم ما حفّ بتدوين القرآن من مشاكل تعلّقت بحجم المدوّنة وصياغتها فإنّ المسلمين لم يقبلوا على نصّ من النصوص إقبالهم على النصّ القرآني يتأمّلون نظمه ويستكنهون معناه، ولم يختلفوا في نصّ من النصوص اختلافهم فيه وتفرّقهم مذاهبَ ومِلَلا كلّ يدّعي أنّه الفرقة الناجية الظافرة من القرآن ومن المصادر المساعدة على فهمه، بالتأويل الصحيح والنّهج القويم فاجتمعت بذلك تجربة عربيّة إسلاميّة ثريّة تجلّى فيها تعامل مع النصّ عميق دقيق متنوّع المشارب متفرّق الاختصاصات تدلّ عليه المصنّفات في أصول الفقه مثلا وتشهد عليه المصنّفات في تفسير القرآن على اختلاف مذاهبه ومناهجه وما دامت هذه المصنّفات متوجّهة، في استنباط الأحكام وكشف المعاني، إلى النصّ الذي ليس إلاّ نسيجا لغويّا ونظما لفظيّا بانت مكانة اللّغة فيها وقامت ضرورة المعرفة بالرصيد المعجميّ العربيّ وبقواعد النظم وسنن التخاطب بين العرب منفذا أساسيّا إلى المعنى القرآني وشرطا لازما من شروط تفسيره والتفقّه فيه.

فكان للغة في تفاسير القرآن اعتبار كبير وحضور كثيف، وكان في التفاسير من التفنّن في استثمار اللّغة والخصوبة والثراء في طرح قضايا اللّغة ما حدا بنا إلى الالتفات إلى اللّغة في تفاسير القرآن وأغرانا بالبحث في مشاغل المفسّرين اللّغويّة متوقّعين فيها من الاجتهاد والطرافة ما تكون قيمته على قدر قيمة النصّ القرآني في أعينهم وعلى قدر تحفّزهم إلى التأويل المناسب لمعتقداتهم وحاجتهم إلى الاستدلال على صحّة قراءاتهم استدلالا يستند أوّلا و قبل كلّ شيء إلى لغة النصّ.

وذلك، إن مثّل دافعا أساسيّا أوّلَ إلى الاهتمام بمشاغل المفسّرين اللّغويّ، لم يكن، طبعا، الدّاعي الوحيد إلى هذا البحث. أمّا الدّاعي الثاني إليه فمتّصل بحظوة البحث اللّغويّ، التفسيريّ في الدراسات الدّينيّة واللّغويّة. وحريّ بنا أن نعترف في هذا الصدد بحقيقة لا جدال فيها وهي غزارة البحوث الدّينيّة ووفرة المصنّفات القرآنيّة والدّراسات المهتمّة بالتفسير خاصّة. وذلك أمر طبيعيّ نظرا إلى منزلة الدّين في حياة الإنسان وغزارة الإنتاج التفسيريّ وتعدّد مناهجه وخطورة مهمّته في شرح كلام الله وضبط أحكامه وبيان حلاله من حرامه غير أنّ الباحث يلاحظ أنّ العديد من أولئك الدّارسين قد انشغل، من كتب التفسير، بالخصائص الفكريّة عند المفسّرين، فصنّفهم بحسب انتماءاتهم المذهبيّة، فكان منهم المفسّر بالمعقول والمفسّر الصّوفيّ والمفسّر الشيعيّ وركّز على ما يقوم بينهم من خلاف في المسائل الكلاميّة والفقهيّة والاجتماعيّة.

ولكنّ الباحث يلاحظ، لا محالة، اهتماما بالجانب اللّغويّ في كتب التفسير، ويظهر ذلك الاهتمام في الحيّز الذي يخصّصه بعض الدّارسين لِمَا يسمّى بالتفسير اللّغويّ ذِكرًا لأعلامه ووصفا لمقوّماته كالذي أنجزه مصطفى الصاوي الجويني في كتابه "مناهج في التفسير"[1].

ويظهر ذلك الاهتمام باللّغة في ضرب ثان من الدّراسات في تفسير القرآن هو ذلك المتناول لِعَلَم من أعلام التفسير البارزين من أمثال الطبري والزمخشري. وفي تلك الدّراسات لا يعدم الباحث ملاحظات مشيرة إلى أهميّة اللّغة في تفسير الرّجل وإلى أوجه استغلاله لثقافته المعجميّة في تفسير غريب القرآن أو توظيف علمه الدّقيق بالبيان العربيّ وحسّه المرهف بالأساليب العربيّة في بيان إعجاز القرآن والردّ على الطّاعنين في فصاحته.

ويظهر ذلك الاهتمام باللّغة في ضرب ثالث من الدّراسات القرآنية، تلك التي تعتني بموضوع معيّن وغرض لغويّ مخصوص، فتتناول من القرآن غريبه أو إعجازه أو بعض أساليبه البلاغيّة تصنّفها وتقيم الشاهد القرآني عليها في نزعة تبسيطيّة

---

[1] ط.الاسكندريّة. د .ت. علمًا بأنّ اجنتس جولدتسهر في كتابه "مذاهب التفسير الإسلاميّ (ط.2 بيروت 1983) ومحمّد حسين الذهبي في كتابه "التفسير والمفسّرون (ط.2 القاهرة 1976) قد تجاهلا التفسير اللّغويّ ورجاله فلم يعدّاه من المذاهب الإسلاميّة في تفسير القرآن).

وأسلوب تمجيديّ يهدف من خلال الوصف اللّغـوي، إلى التعريـف بـالقرآن وترسـيخ العقيدة الإسلاميّة.

والـرأي عندنـا أنّ المباحث القرآنيّة عامّـة والمبـاحث في تفسـير القرآن علـى وجه التحديد لم تُقبل على المبحـث اللّغـويّ في التفسـير إلاّ قليـلا، أو قـل إنّـها لم تـوف اللّغة حـظّها ولم يكـن نصيبهـا من الدّرس مناسبا للمقام الرّفيـع الـذي احتلّتـه في التفسـيـر الإسـلامـيّ والـدّور الخطيـر الـذي لعبتـه في أغـراض مـن التفســير مختلفــة.

أمّا الباعث الثـالث إلى دراسـة المشـاغل اللّغويّـة في التفسـير القرآنـي فمتّصـل بالمفهوم الذي تكتسبه اللّغة في تلك التفاسير من خـلال الوجـوه الأربعـة الـتي التفـت إليها المفسّرون في تعاملهم مع اللّغة.

أمّا الوجوه الأربعة فهي : توظيف اللّغة أداةً لتفسير القـرآن، وتوظيفـها ثانيـا أداةً لتأويل القرآن، وتوظيفها ثالثا أداةً لبيان إعجـاز القـرآن، وتوظيفـها رابعـا تعلّـة للخوض في مسائل الخلاف الصّرفيّة والنحويّة خاصّة.

وهذه الوجـوه الأربعـة، وإن جمـع بينـها خيـط رابـط متـين يوحّدهـا ألا وهـو انتسابهـا إلى المجـال اللّغويّ واستـخدامـها للآليّات والمعارف اللّغـويّة، لا بـدّ مـن التمييز فيها بـين الـوجـوه الـثلاثة الأولى حيث تكون اللّغة علما مـن العلـوم الوسـائل في خدمة النصّ تفسيرا وتـأويلا وإعجـازا والوجـه الرابـع حيـث تكـون علمـا مطلوبـا لذاته منفصلا عن النصّ، ليس النصّ فيــه سـوى قـادح لإثارة مسـائل لغويّـة نظريّـة تتعلّق أساسا بالنظامـين الـصّرفي والنحويّ في العربيّة وما قـام بـين النحـاة في شـأنها من الجـــدل.

وحفاظا منّا على وحدة البحث حول إشـكاليّة مركزيّـة تضمـن تناسـق أقسـامه واتّحاد مشاغله ومطالبه وسلامة نتائجه رأينا أن نقصيَ من عملنا ذلك الوجــه الرابـع المنفرد في جنسه المتصل، رغم ذلك، بصلة الرّحم اللّغويّة مع الوجوه الثلاثـة الباقيـة. إذ ليس هذا المشغل سوى شكل من أشكال الاستطراد في التفسير وهـو اسـتطراد يكـاد لا يخلو منه مصنّف من مصنّفات التفسير المشهورة، إلاّ أنّها متفاوتة في مدى التوجّــه إليه ومــدى التوسّـع فيـه فـهذا الضـرب مـن الاسـتطراد قليـل نسبيًا في "الكشّـاف" للزمخشري وتفسير الطبري ولكنّه أسلوب طاغ لافت للنظر في "البحر المحيــط" لأبـي حيّان الأندلسي حتّى إنّ بعض الدّارسين قد عابه عليــه بقولـه : "ومنهجـه ... يقـوم

بشكل فريد، على العودة إلى المنهج اللّغـوي وعلـى حشـد أقـوال أئمـة النحـو الكبـار حشدا زائدا عن الحاجة مبالغا فيه" [1].

غير أنّ إقصاءنا لهذا الوجه الرّابع لا ينفي قيمته ومساهمته في التعرّف لقضايـا النحو العربي وتطوّره. أضف إلى ذلك أنّ من المراجع الصالحة ما تولّـى الاهتمـام بـه. نخصّ بالذكر منها كتاب "النحو وكتب التفسير" لإبراهيم عبد الله رفيدة.

فإذا كان ذلك انحصر المراد من اللّغة، في كتب التفسـير وفي دراسـتنا لهـا، في كونها علما من العلوم الوسائل لا من العلوم المقـاصد، مسخّرًا لخدمـة ثلاثـة أغـراض متنوّعة لكنّها متكاملة تكون عين المفسّر وعقله فيها بمثابة الضوء المسـلّط علـى هـدف هو النصّ من خلال موشور هو اللّغة يُرسل الأشعّة إلى ثلاثة مشاغل من النصّ تضطلع اللّغة فيـها بـدور أساسـيّ وذلـك أن تكـون اللّغـة أداة تفسير وأداة تـأويل وأداة أداة إعجاز.

ولم نر فيما اطّلعنا عليه من البحوث في تفسير القـرآن مـن الدّارسـين من أقـام بين هذه المطالب اللّغويّة علاقة التزام وتكامل ونزّلها منزلة الجهاز اللّغـويّ في تعاملـه مع "الكلام" بما يثيره الكلام من قضايا لغويّة لا تعدو، مـهما تنوّعـت وتشـعّبت، أن تتّصل بالمجالات الثلاثة المذكورة : مجال التعبير أو التكلّم ومجال التأويل أو القـراءة أو التقبّل ومجال الإعجاز أو الإبداع أو التأثير وما يقتضيه الكلام مـن سمـوّ، باللّغـة، من الكلام العاديّ إلى الكلام الفنّي.

ولربّما تناولت الدراسات في التفسير، من هذه القضايا، وجـها مـن وجوهـها، ولكنّها لم ترد، حسب علمنا، مجتمعة منتسبة إلى الحقـل اللّغـويّ في رؤيـة متكاملـة الجوانب.

وعلى هذا الأساس فإنّنا لمّا تفحّصنا مدوّنتنا التفسيريّة من زاوية نظر لغويّة بـانَ لنا أوّلا أنّ المقصود من اللّغة إنّما هو اللّغة المكتوبة بالمحلّ الأوّل، وثبتت للغـة ثلاثـة مستويات قارّة من مستويات التحليل اللّغويّ هي المستوى المعجمي والمستوى النحـوي التركيبيّ والمستوى البلاغيّ [2] وقد وظّـف المفسّرون هـذه المسـتويات الثلاثـة توظيفـا

---

(1) عبد الله رفيدة : "النحو و كتب التّفسير" ط.3. مصراتة 1990 ج 1. ص 566.

(2) و ذلك لا يمنع من الالتفات، عندما يقتضي الحال، إلى خصائص اللّغة الصّوتيّة النطقيّة. كان ذلك مثلا في سياق الكلام على إعجاز القرآن حيث يساهم ترتيل القرآن و تجانس أصواته و سحر إيقاعه في نشأة إعجازه.

مشتركا متداخلا لمعالجة المشاغل اللّغوية الثلاثة في القرآن وهي تفسيره وتأويله وإعجازه.

وقد اقتضى منّا وصف المدوّنة التفسيريّة والبحث عن خصائصها ومسائلها واتّجاهاتها أن نخلّص ما جاء في التفاسير متشابكا متداخلا وأن نعيد تصنيفه وتبويبه، فوزّعناه بحسب ما أملته علينا مشاغل المفسّرين اللّغويّة إلى ثلاثة أقسام: ما كانت اللّغة فيه أداة تفسير وما كانت اللّغة فيه أداة تأويل وما كانت اللّغو فيه أداة إعجاز وحضرت اللّغة في كلّ قسم من تلك الأقسام الثلاثة بمستوياتها الثلاثة على الأقل : المستوى المعجمي والمستوى النحوي والمستوى البلاغيّ.

وربّما بدا اطّراد التحليل المعجميّ والنحويّ والبلاغيّ في أقسام العمل الثلاثة ضربا من التكرار وربّما دقّت الفروق بين بعض مواضع التحليل اللّغويّ لاسيّما بين القسمين الأوّل والثاني حتّى لكأنّه المعنى يعيد نفسه، وذلك، وإن بدا معقولا ، لِمَا بين الأقسام الثلاثة من نسب لغويّ، فإنّ المشاغل، رغم ذلك، فيها مختلفة.

أما القسم الأوّل فنحن نتناول فيه اللّغة في علاقتها بمناهج التفسير وذلك يعني بداهة أنّ المفسّرين يتّخذون لهم في تفسير القرآن منهجا معيّنا قد يتفاوتون فيما بينهم في مدى الوعي به والتنظير له والالتزام به والثبوت عليه، وذلك يعني أيضا أنّ المفسّرين مختلفون فيما يسلكون من المناهج. فلئن أقام جلّ الدّارسين الفروق المنهجيّة بين المفسّرين على أسس مذهبيّة ايديولوجيّة، فقد حاولنا أن نقيمها على أسس لغويّة متسائلين عمّا إذا كانت للغة في مناهج التفسير نفس الأهميّة وعمّا إذا كانت تحتلّ في مرحليّة الشرح نفس الموضع وعمّا إذا كانت لمستويات التحليل اللّغويّ المعجميّ والنحويّ والبلاغيّ نفس القيمة ونفس الخصائص.

فكانت مناهج التفسير، من زاوية نظر لغويّة ثلاثة أصناف : ما كان المنهج فيه معوّلا على اللّغة تعويلا كلّيا وذلك هو المنهج اللّغويّ في تفسير القرآن. وما كان، على نقيض ذلك معرضا عن اللّغة إعراضا تامّا من قبيل التفسير الباطني. وما كان في منزلة بين المنزلتين مستعينا باللّغة غير مقتصر عليها وهو نوعان : أن تتقدّم اللّغة على غيرها، ومنه المنهج الاعتزالي، وأن تتأخّر الأداة اللّغويّة على غيرها من الأدوات، ومنه التفسير بالمأثور كتفسير الطبري. واللّغة فيما ذكرنا من الأصناف تتنافس في مكانتها و مكانها من المنهج مع أداة ثانية هي المعرفة النقليّة على اختلاف وجوهها سنّيةً وشيعيّةً وغيرها وبحسب أن تكون الغلبة للغة أو للمنقول يكون المنهج.

أمّا وظيفة المعجم والنحو والبلاغة في هذا المقام فتفسيريّة "بيداغوجيّة" تتمثّل فيما يبذله المفسّر من جهد وحيلة لإخراج النصّ من الغموض إلى الوضوح وقد يكون النصّ غامضا لسبب معجميّ يرتفع بشرح غريبه، أو سبب نحويّ يرتفع ببيان وظائف عناصر الكلام، أو سبب بلاغيّ يرتفع ببيان ما في التركيب من مجاز أو دلالات بلاغيّة في الخبر والإنشاء وغير ذلك. ولا شكّ في أنّ هذا الشّكل من الاستثمار اللّغويّ يتطوّر، عبر الزمان، بتطوّر المباحث اللّغويّة وينمو بنموّها، ولعلّ التحليل سيؤكّد هذا المعنى.

وباختصار فإنّ هذا القسم الأوّل متكفّل بالجواب عن المسائل الآتية :

كيف ساهمت اللّغة في قيام منهج التفسير ؟ و إلى أيّ مدى يمكن التعويل عليها أو الاستغناء عنها في كشف المعاني وشرحها؟ وإلى أيّ مدى يمكن للغة أن تخدم الايديولوجيا وأن تقنع بوجاهتها ؟

أمّا القسم الثّاني من هذا العمل فلغويّ مثل القسم الأوّل ولكنّه يطرح إشكاليّة لغويّة مغايرة. ذلك أنه متأسّس على ظاهرة ليست اليوم محلّ شكّ ولا اختلاف وهي أنّ النصّ، مقدّسا كان أو بشريّا، يكوّن واحدا في نّظمه وتكون المعاني المستفادة منه متعدّدة بل ربّما كانت متناقضة. وذلك الاختلاف في ضبط دلالة النصّ قد يتعدّد بتعدّد القرّاء، وقد يصدر عن القارئ الواحد تتغيّر رؤيته للنصّ بتغيّر الأحوال فأثار القسم الثاني قضيّة المعنى بل قضيّة تعدّد المعنى واختلافه وهي قضيّة جوهرية في تفسير القرآن يشار إليها في العادة بمصطلح "التأويل".

أمّا صلة هذه القضيّة باللّغة فتتمثّل في أنّ اللّغة سبب رئيسيّ من أسباب التأويل ويكون ذلك من جهتين : من جهة الباثّ، ومن جهة المفسّر المتلقّي. أمّا الباثّ صاحب النصّ فيمكن أن ينشئ من الكلام ما يكون في معجمه وفي تركيبه وفي بلاغته غامضا أو محتملا للمعنى وغيره دون أن يوفّر في الكلام من القرائن ما يدفع إلى الجزم أو إلى الترجيح أمّا المفسّر القارئ فيمكن أن يتوجّه في فهم الكلام، عن حسن نيّة أو عن سوء نيّة، إلى معنى مخالف، وأن يجد له في قواعد المعجم العربيّ أو نحوه أو بلاغته ما يوهم بسلامة تحليله وصحّة دعواه، فتعلّق المطلب في هذا القسم الثاني من العمل بتتبّع الذرائع والحيل المعجميّة والتركيبيّة والبلاغيّة المبرّرة لاختلاف التأويل، وقام ذلك دليلا على مدى خبرة المفسّر بالجهاز اللّغويّ ومدى قدرته على التحيّل عليه ومدى قدرة اللّغة على

مطاوعته ومدى حزمها في الوفاء بالمعنى وتأمين التواصل والتفاهم الذي من أجله نشأت.

غير أنّ اللّغة، و إن كانت، كما قلنا، سببا رئيسيًا في اختلاف التأويل، لم تكن السبب الوحيد في ذلك. فقد اضطلعت أسباب غير لغويّة بهذه المهمّة أيضا، وهي في الغالب أسباب نقليّة جاءت بغير ما تفيده اللّغة، فوجد فيها المفسّر، عن حسن نيّة بالنقل، أو سوء نيّة بالوضع والانتحال، ما يشرّع له فهم النصّ على غير ظاهر لغته. فاجتمع الجهاز اللّغويّ و الجهاز النقلي في هذا القسم الثاني، مثلما اجتمعا في القسم الأوّل في سياق مختلف، على الإحاطة بأسباب الاختلاف والتأويل وطمعنا في أن تكون تلك الإحاطة ملمّة بأهمّ السبُل اللّغويّة وغير اللّغوية المفضية إلى التأويل باعتبار أنّ تجربة المفسّرين في كشف معاني القرآن وتوجيهها أكمل التجارب وأثراها في مواجهة المعنى.

فكان القسم الثاني معالجا للقضايا الآتية :

إن كان للنصّ معنى فما هو نصيب اللّغة في الاضطلاع به ؟ و إن كان الفهم متعدّدا والتأويل مختلفا فما هي مسؤولية أطراف الخطاب في ذلك : خطابًا ومخاطِبا ومخاطَبا ؟

أمّا القسم الثالث فلغويّ مثل القسمين السّابقين إلاّ أنّ اللّغة فيه مسخّرة في خدمة غرض إسلاميّ قرآني نبيل وهو الاستدلال باللّغة على إعجاز القرآن وذلك مسعى قد تجنّد له المسلمون جميعا لِمَا فيه من إقرار بنزول القرآن ونبوّة محمّد وإثبات للشريعة الإسلاميّة. وقد نهضت كتب التفسير بهذه القضيّة بنسب متفاوتة بحسب ما تبيحه شخصيّة المفسّر ومؤهّلاته وعصره. و كان الزمخشري أقدر المفسّرين، في ظنّنا، على هذا العبء الثقيل. وكان الجهاز اللّغويّ صوتا ومعجما وتركيبا وبلاغة مدخلا رئيسيًا إلى الاحتجاج على الإعجاز حيث لا يتعلّق الأمر بالمعنى أو التأويل وذلك شأن القسم السّابق وإنّما هو متّصل بأدبيّة الكلام وبما به يتجاوز الكلام مهمّته الأولى الإخباريّة الإبلاغيّة المشتركة ليدرك درجة من الفصاحة تصيب في القلب مكمنا وتفعل في النفس فعل السّحر فتنقاد مسلمة مؤمنة. وإنّما كانت اللّغة مدخلا رئيسيًا لأنّ مداخل أخرى إلى إعجاز القرآن غير لغويّة تعضدها دون أن تضاهيها، في رأينا، كالإخبار بتاريخ الأوائل والتنبّؤ ببعض الحوادث والاشتمال على الحقائق العلميّة وغير ذلك.

والبحث في إعجاز القرآن متفرّق إلى مشغلين متكاملين متداخلين، أحدهما مشغل أسلوبيّ إحصائيّ متوجّه إلى المادّة القرآنيّة يحصي من ألفاظ القرآن وتركيبه ما مثّل فيه عنصرَ فرادة وتميّز بسبب غيابه منه أو ندرته أو تواتره فيه. أمّا المشغل الثاني فهو مشغل أسلوبيّ فنّيّ يحاول، من خلال لغة القرآن، أن يبرهن على ما في لفظه من فصاحة وما في نظمه من بلاغة بادية في تناسق الأصوات ودقة الإبانة ولطف الإشارة ورحابة التخييل وقوّة الإثارة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت. فتحمّلت اللّغة هنا مهمّة التدليل على أنّ القرآن نصّ متميّز ممتاز، وهي بذلك تتجاسر على مهمّة في غاية الخطورة وهي التنبيه إلى جمال الكلام ما مأتاه وسحر القول ما موضعه وانفعال النفس المتلقّية ما الطريق إليه و ما الحيلة اللّغويّة المؤديّة إليه.

فكان القسم الثالث مجيبا عن الأسئلة التالية :

إذا كان الإعجاز لغويا فكيف تمّ توظيف اللّغة من أجله ؟ وهل كان المفسّرون موفّقين وكانت اللّغة قادرة على بيان إعجاز القرآن وإقامة الدليل المادّي اللّغوي على سحر الكلام وطرب الوجدان؟

وبذلك كانت أقسام البحث الثلاثة معبّرة عن المشاغل اللّغويّة الثلاثة في تفسير القرآن وهي مشاغل مرتبطة بتفسير النصّ منهجا و بتحديد معناه تأويلا وبالتّدليل على أدبيّته إعجازا والجدير بالتذكير أنّ اختلاف المشارب في أقسام البحث لا ينفي بينها اتّفاقا وتكاملا ينسبها إلى إشكاليّة عامّة واحدة هي إشكاليّة ذات ثلاثة فروع تجمع، من خلال التفاسير ، قضايا النصّ وتستوفيها وهي شرح النصّ وتأويله وجماله في علاقتها باللّغة. ومن مواضع الاشتراك بين هذه المشاغل المختلفة قيام التحليل فيها على بنية مطّردة تضبط لكلّ مشغل مرجعين اثنين أحدهما غير لغويّ ويكون البدء به، ويكون حيّزه محدودا، والمرجع الثاني لغويّ وعليه يكون المعوّل. والجدير بالتذكير أنّ المرجع الفرعيّ غير اللّغويّ هو، على العموم، مرجع حافّ بالنصّ مثل تعدّد القراءات وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ وغيرها ولهذا، في ظنّنا، دلالة هامّة وفيه موقف منهجيّ في التعامل مع مادّة البحث يستوجب الذّكر.

ذلك أنّ القضايا التي نتناولها هنا بالدّرس، و إن كانت، في الحقيقة، قضايا لغويّة في المقام الأوّل فإنّ الذي يميّزها، مع ذلك، أنّها مسائل منطلقة من النصّ متعلّقة به وعائدة إليه، فكان لا بدّ من اعتبار النصّ بل وجب أن لا ننسى أنّ التحليل اللّغويّ هنا ليس مطلوبا لذاته بقدر ما هو آلة نتوسّل بها إلى تقريب معاني

النصّ أو تأويله أو بيان إعجازه. فإذا كانت للنصّ هذه المنزلة، وإذا كانت اللّغة مدخلا رئيسيًا أساسيًا إلى قضايا النصّ دون أن تكون المدخل الوحيد إليها، وإذا كان غيرها من الأدوات السياقيّة المحيطة بالنصّ على نصيب من الأهميّة و من المسؤوليّة في قضايا النصّ حتّى إنّ دلالته قد تتوقّف عليها أحيانا بانَ أنّ البحث، و إن كان لغويًا، هو بحث أسلوبيّ لا يحلّل لغة النصّ لمجرّد التحليل وإنّما هو مؤلّف بينها وبين بقيّة العناصر المكوّنة للنصّ، لا يغضّ الطّرف عن تلك العوامل المساعدة ولكنّه يوليها من العناية حظًا لا تتجاوز فيه حدود العنصر الحافّ المحيط أمّا مركز البحث فهو النصّ بما هو نظم وإنجاز لغويّ.

أمّا المرجعيّة النظريّة التي نستند إليها فإنّها تنتسب، باختصار شديد، إلى حقل النقد الأدبي في علاقته بالتحليل اللّغويّ في مجال تحليل النصّ وتأويله وهذه العلاقة بين النقد واللّغة والأدب ما كانت لتُطرح لولا الثورة اللّسانيّة التي شهدها مطلع القرن العشرين متجسّدة في دروس فردينان دي سوسير. فانتصب المبحث اللّساني علما مستقلاً بنفسه له موضوعه ومناهجه وقامت اللّغة فيه نظاما من العلامات الدّالّة التي لا تكتسب دلالتها من ذاتها بل من تعالقها بما حولها من العلامات، و وقع التمييز فيها بين اللّغة والكلام أو بين المشترك اللّغويّ والإنجاز الفرديّ وبين الدراسة الآنية والدراسة التاريخيّة ... فأفرز البحث في اللّغة منهجا لغويًا في قراءة النصّ هو المنهج البنيوي، وتوجّهت البنيويّة في أوّل أمرها، عند تحليل النصّ إلى النّصّ دون سواه منطلقة من لغته و راجعة إليها في سعيها إلى الكشف عن بنيته العميقة وعلاقة عناصره الشّكليّة والمعنويّة بعضها ببعض معرضةً عن العوامل الخارجيّة الذاتيّة المتّصلة بكاتب النصّ وقارئه حرصا منها على موضوعيّة التحليل وصرامته.

ولمّا اتّخذت البنيويّة من تركيبة النصّ اللّغويّة غاية لها فلم تُحل على خارج النصّ إلاّ بالقدر الذي تقتضيه لغته توجّه إليه الانتقاد بالتقصير من لدن جملة من المناهج المناقضة التي لا تكترث بفرادة النصّ وأدبيّته، بل تعتبر لغة النصّ مجرّد وسيلة من وسائل التعبير عن أهداف هي ليست في النصّ بل خارجه، من ذلك التحليل الاجتماعيّ أو النفسانيّ أو الاجتماعيّ ... ومن ثمّة كان الكلام، في مناهج القراءة، على مستويَين من مستويات التحليل : مستوى داخليّ لغويّ نصّي ومستوى خارجيّ غير لغوّيّ فكان التمييز، في الاصطلاح، بين التفسير والتأويل.

وكان أن راجع المنهج البنيويّ اللّغويّ نفسه متأثرا، من جهة أخرى، برواج النحو التوليديّ التحويليّ و إقناع المبحث البرقماتي [1] بأن دلالة الكلام قد تكون في غير معناه المستفاد من بنيته الظاهرة فتأكّدت حاجة المفسّر إلى معرفة سياق التخاطب و مقاصد المتكلّم إن هو أراد أن يظفر بدلالة الكلام الصحيحة.

وبهذا المفهوم الواسع للتحليل الأدبّي تولّينا قراءة التراث التفسيريّ، وقد بان لنا في هذا المنهج سلوك وسط بين الاقتصار على التحليل الدّاخليّ المنغلق على نفسه المتجاهل لسياق النصّ وبين الإعراض عن التحليل اللّغويّ بتسخير النصّ للشهادة على علوم ليست من جنسه وليست من اختصاصنا ولا يتنزّل عملنا في إطارها. فعَمِلْنا، في القسمين الأوّل والثاني، على عدم الاكتفاء بالنصّ مفردا، ولم نقنع بالمستوى العلاميّ الأوّل في تحليله فأولينا للسياق اعتبارا وراعيناه في البحث عن مقاصد النصّ، نصّ القرآن ونصّ شارحه.

أمّا القسم الثالث المخصّص لإعجاز القرآن فقد كان التصاقنا فيه بالنصّ أقوى واعتمادنا على ما حول النصّ أقلّ نسبيّا لأنّ الأمر فيه متعلّق باقتفاء أدبيّة النصّ وإنشائيّته. وأدبيّته قائمة أساسا في خروجه عن العادة. ورغم ما تقتضيه محاصرة الانزياح عن المألوف مِن توجّه إلى معطيات خارجة عن النصّ لتحديد العادة اللّغويّة (la norme) التي حصرها ريفاتار في القاسم المشترك من ردود فعل القرّاء ممّا اصطلح عليه بالقارئ الجمع (l'archilecteur) [2]، فإنّ الوظيفة الإنشائيّة، حسب عبارة

---

[1] انظر تعريفا بهذا الاتّجاه اللّغوي في "أهمّ المدارس اللّسانيّة" تونس 1990 عمل جماعيّ. فصل : تقديم عامّ للاتّجاه البراقماتي لمحمّد صلاح الدّين الشّريف.

[2] يوكل ميشال ريفاتار مهمّة الشعور بخصائص الأسلوب ومحاصرته إلى قارئ النصّ خارجا بذلك عن إطار النصّ ولغته. ويكون قارئ النصّ مفردا ويكون جمعا (Archilecteur). وبما أنّ الأسلوب (أو الإبداع، أو الإعجاز) انزياح تساءل ريفاتار عن علاقة القارئ بالعادة فلاحظ أنّ العادة الأسلوبيّة عادات تتعدّد بتعدّد العصور واختلاف المفاهيم. فالقارئ منتسب إلى عصر معيّن وجيل معيّن وطبقة معيّنة وثقافة معيّنة وكلّ ذلك مكيّف لمفهوم العادة والانزياح. إذ العبارة العادية عندنا اليوم لم تكن في عصر سابق كذلك، وهي في العصر الذي كانت فيه طريفة قد وجّهت القراءة والدلالة وجهة تختلف عن التي تكتسبها في عصرنا وما كان عاديا قبلنا يمكن أن يؤسّس في أعيننا اليوم انزياحا... فكأنّ القارئ الجمع يمكّن من دراسة الإبداع في نشأته وفي أسباب خلوده إذ تحافظ بعض المظاهر الأسلوبيّة فيه على وظيفتها ومفعولها رغم تطوّر الاستعمال اللّغويّ. انظر في هذا المعنى: M.. Riffaterre. Essais de stylistique structurale. Paris 1971, p. 44-6.

جاكبسون، وإن لم تكن الوظيفة الوحيدة فإنّها الوظيفة الأساسيّة من جملة الوظائف الستّ التي ينهض بها النصّ الفنّي [1] ولذلك فإنّ دراستنا للإعجاز، كما يتجلّى في كتب التفسير وغيرها، دراسة سيميولوجيّة ودلاليّة تتعقّب أقوال السّلف في المبحث الإعجازي وتتولّى تبويب المادّة الإعجازيّة تبويبا لغويّا ينطلق من أدنى الوحدات اللّغويّة الصّوتيّة والمعجميّة وصولا إلى البُنى الصّغرى المؤلّفة للجمل والبنى الكبرى المؤلّفة للسّور وللنصّ عامّة.

ولعلّ الذي يهوّن من حاجة المفسّر، في بيان الإعجاز، إلى تاريخيّة التقبّل بطء تطوّر العربيّة وشدّة اتّصالها بالنصّ النموذج الذي سهرت المراجع اللّغوية، النحويّة والبلاغيّة خاصّة، بضبط قواعد العربيّة وتحديد شروط الفصاحة، على أن يتبوّأ عبر الزمان المكانة العليا و أن يكون في النظم العربي المثل الأسمى.

أمّا المدوّنة المعتمدة في دراسة المشاغل اللّغويّة في تفسير القرآن فقد مثّل اختيارها وجها من وجوه الصعوبة التي اعترضت سبيلنا في هذا البحث نظرا إلى اتّساع المدوّنة العربيّة الإسلاميّة في تفسير القرآن، وقد دفعتنا خصوصيّة البحث اللّغويّة إلى أن نختار من تفاسير القرآن ما كان لغويّا أو ما كانت اللّغة فيه حاضرة حضورا بارزا مفيدا، و حاولنا في ذلك الاختيار أن نراعي تنوّعا في تعامل المفسّرين مع اللّغة يختلف باختلاف مذاهبهم الدّينيّة و مشاغلهم اللّغويّة، فأرسى الاختيار بادئ الأمر على "جامع البيان" للطبري (ت 310 هـ) و "الكشّاف" (ت 538 هـ) و"البحر المحيط" لأبي حيّان الأندلسي (ت 745 هـ).

و لقد كانت هذه المراجع مدوّنة للبحث صالحة في اعتقادنا، إلاّ أنّ معاشرتها ستبيّن، من جهة، أنّ بعضها، فيما نُقبل عليه، أصلح من بعض، و أنّ تفسير القرآن، من جهة ثانية، و إن كانت كتب التفسير أولى به، لم يَخْلُ منها مرجع من المراجع الدّينيّة على اختلاف المشارب والعصور. فكان لزاما علينا حرصا على الإحاطة بمادّة البحث ومسائله، أن نعود إلى ما أمكنت العودة إليه من مصنّفات

---

[1] تتألّف عمليّة الإبلاغ عند جاكبسون من ستّة عناصر: الباثّ والمتقبّل والرسالة وقناة التبليغ وقوانين اللّغة وسياق التبليغ، وينهض كلّ عنصر من هذه العناصر الستّة بوظيفة. فكانت ستّ وظائف: الوظيفة التعبيريّة والإفهاميّة والمرجعيّة والانتباهيّة والمعجميّة والإنشائيّة. والوظيفة الإنشائية أهمّ تلك الوظائف لأنّها تتّخذ من "الرسالة" غاية البحث.

انظر تلخيصا لهذا في: عبد السلام المسدّي – "الأسلوبيّة والأسلوب" الدار العربيّة للكتاب. ط.2. 1982 ص. 160 و.Groupe µ. Rhétorique générale. Seuil 1982, p. 13

مكمّلة في فروع من العلم مجاورة مثل المصنّفات في علوم القرآن وكتب الأصول وكتب الفقه ومذاهب التفسير وغيرها ممّا تزخر بـه المكتبات وتحـول كثرتـه دون العلـم بـه جميعه والاطّلاع عليه جميعه. و إنّما الذي يهوّن من فخامة حجمه وصعوبة الإلمام بـه كثرة ما يقتدي فيـه الخلـف بالسّلف في الاحتـذاء بـهم والأخـذ عنـهم في معارفـهم ومناهجهم.

والحاصل أنّ هذا البحث يتنـاول مـادّة لغويّـة غزيـرة ثريّـة تزخـر بـها كتب التفسير وتتوسّل بها إلى دلالات في تأويل القرآن مختلفة بل متباينة أحيانـا، ولكنّـها تدّعي جميعا، على تباينها، فهم النصّ الفـهم الصحيـح، وكثـيرا مـا تستمدّ الدليـل على ذلك من النصّ ومن سياقه. فكانت الحاجة إلى النظر في مناهج التفسـير وتأويلـه في علاقتها بالجهاز اللّغويّ الذي تستند إليه.

وهو متناول لمادّة لغويّة لا تقلّ غزارة وطرافة في أسلوب القرآن وإعجازه جـاءت مبثوثة في كتب التفسـير وغيرهـا واسـتدعت مـن البـاحث تجميعـا وتصنيفـا ودراسـة متسائلة عن مدى توفيق السّلف في إدراك أدبيّة القرآن وسحره.

وقد توخّينا، في تعاملنا مع هذه المدوّنة اللّغويّة الغزيرة منهجا لغويّـا واسـعا لم نتقيّد فيه بتيّار معيّن من تيّارات التحليل اللّغـويّ، ولم نلـتزم فيـه بعَلَـم معيّـن مـن أعلام التفكير اللّغويّ خشية أن يتحوّل العمل إلى التشريع لذلك المذهب أو لذلك العَلَم وأن يكون حبيس زاوية ضيّقة مفـردة مـن زوايـا النظـر ، و إنّمـا اسـتجبنا في تحليـل المدوّنة ونقدها إلى ما عرضته علينا هي نفسها من خصائص منهجيّة ودلاليّـة وفكريّـة دون التفريـط في مبـدإ أساسـيّ، في ظنّنـا، هـو أنّ الكـلام بصفـة عامّـة إنجـاز لعقـد اجتماعيّ بين طرفيْ الخطاب و أنّ الرابط اللّغويّ بينهما ما ينفكّ متردّدا بـين التلميـح والتصريح والوضـوح والغمـوض والظـاهر والبـاطن مـن غـير أن ينفـرط العقـد وينقطـع الحبل، و أنّ اللّغة في نظامها التركيبيّ حاملة، في غـالب الأحيـان، لبـذرة الشـكّ في ظاهر الكلام وشرارة الانطلاق مجازا وتأويلا خـارج حـدود الكـلام نحـو عـالم الوجـود فلسفيّا وعالم الواقـع اجتماعيّـا و عـالم الـذّات نفسـانيّا و ذلـك القـادح اللّغـويّ نحـو المجاز حقّ للقارئ على الناظم.

و لعلّه قد تبيّن أخيرا أنّ مباشـرة المدوّنـة اللّغويّـة الإسـلاميّة القديمـة بمنـهج لغويّ حديث إنّما تندرج في إطار إعادة قراءة التراث، عسـى المنـهج أن يسـاعدنا، في

مقاربة نرغب، ما أمكن، أن تكون موضوعيّة علميّة، على إدراك الخصائص العلميّة والثقافيّة والفكريّة المميّزة للبحث العربي في تعامله مع اللّغة وتعامله مع النصّ وتعامله مع الكون في علاقة الإنسان بربّه وبأخيه الإنسان.

والمنهج، في حدود تمثّلنا له، يسمح لنا، عند إدراك تلك الخصائص، بالتعامل معها تعاملا نقديّا وذلك بالتنبيه إلى ما تؤول إليه الدراسة الوصفيّة من مواضع الفائدة واللّطف والطرافة من جهة، ومواضع الغياب أو النقص أو الخلل من جهة ثانية، ويسمح لنا بوصل القديم بالحديث وَصْلَ ترابط وتكامل لا نريد منه التقليل من شأن الفكر اللّغويّ الدينيّ العربي القديم إذا قيس بضخامة المبحث المنهجي المعاصر، وأنّى لنا ذلك، ولا نريد تمجيد التراث بما ليس فيه، والتعالي عن حاضر عربيّ متخلّف بالرجوع إلى ماض عربيّ متألّق. و إنّما هي المساهمة المتواضعة في مزيد التعريف بسلوك لغويّ قديم قد لا يذكر له الدّرس الغربيّ أثرا ولا يقيم له وزنا في مجال البحث اللّغويّ ولكنّه، مع ذلك، يطلعنا على تجربة عربيّة واسعة عميقة في التعامل مع النصّ من خلال القرآن شرحًا له على مناهج متعدّدة وتأويلا له على معان مختلفة وتعظيما له على وجوه من الإعجاز متنوّعة و كان اعتماد التراث في هذه المسائل على اللّغة اعتمادا كبيرا، و كان الإحساس بحقيقة اللّغة وآلياتها وفنّياتها إحساسا مرهفا، وكان استثمارها في النهوض بهذه المسائل النصّيّة دقيقا شاملا تتجلّى من خلاله خصائص التفسير الإسلامي من جهة، وخصائص تعامل العرب مع النصّ من جهة ثانية، وخصائص المبحث اللّغوي وسبل استثماره ومدى وفائه بالمجالين الدلالي والجمالي.



القسم الأوّل

في مناهج التفسير

الباب الأوّل

مناهج التفسير في علاقتها باللّغة

الفصل الأوّل :

في نشأة التفسير

1) التفسير والتأويل عند المحدثين

دأب المسلمون منذ نشأة الإسلام ونزول الوحي على اعتبار القرآن كلاما متميّزا ممتازا على الكلام البشريّ إذ هو كلام الله المعجز المتعالي في بيانه وسحره على الإنتاج البشريّ المختلف عنه في أسلوبه ومعانيه، فكأنّه ترتّب على هذا الشأن العظيم والوقع الخطير أن يتجاهل المسلم، وهو في حضرة القرآن، أن يكون القرآن نصّا و أن تقوم بينه وبين ذلك النصّ من العلاقة ما ينتصب عادة بين القارئ أو المتلقي وبين النصّ الشّعريّ أو الإبداع الإنسانيّ عامّة . و لو افترض الأمر كذلك لكان الله كاتبا للنصّ ولكان القرآن إنتاجا، ولكان المسلم متقبّلا يجوّز لنفسه من ردود الفعل إزاء النصّ ما قد نتوقعه من إعجاب به أو انتقاد يصيب لفظه أو تركيبه أو بلاغته أو معانيه، و مثل هذه العلاقة المشروعة في التعامل مع الشّعر لا تكاد تخامر ذهن القارئ المسلم للنصّ القرآني حتّى يطردها مستعيذا بالله من الشيطان، يتواضع بل يذلّ أمام منشئ القرآن في علاقة استعلاء يسلّطها النصّ المقدّس على المسلمين مهما كانت مذاهبهم ومللهم بل هي العلاقة بين النصّ الدينيّ والإنسان مهما كانت ديانته.

و إذا كان الأمر كذلك فإنّه يترتّب على هذه العلاقة الاستثنائية بين شارح النصّ الدينيّ والقرآن. و على هذه النظرة الخاصّة إليه أن يكون للمصطلحات المعبّرة

عن القراءة من الدلالة ما يوحي بسلطان النصّ على قارئه، و ليس حتميّا أن يتغيّر المصطلح بتغيّر العلاقة أو بتغيّر العصر واللّغة فربّما أبقى الشرّاح على مدى العصور وفي مقاربات للنصّ مختلفة، على المصطلح نفسه، و إن عنى به أولئك ما لم يُرده هؤلاء. و لقد كان الأمر كذلك في قضيّة الحال، إذ استعمل مفسّرو القرآن، قديمهم وحديثهم مصطلحات في شرح القرآن لعلّ أبرزها مصطلح "قراءة" و "تفسير" و"تأويل" وهذه المصطلحات نفسها مستعملة، كما لا يخفى، اليوم في الكلام على علاقة القارئ بالنصّ و لعلّها تكتسب عند المعاصرين، في ضبط مفهومها وتحديد مقاصدها وتلّمس مناهجها، من الإضافة ما يحسن الوقوف عنده، و إنّما المراد من ذلك أن نحسّ، عند المقارنة، بالفرق بين أن نشرح نصّا دينيا و أن نشرح نصّا بشريّا وبالفرق بين شرح القدامى و شرح المعاصرين عسى أن تتّضح الأشياء بضدّها و أن تساعد الدراسة المعاصرة، بمقتضى تطوّر العلوم واستحكام الآلة، على هدايتنا إلى خصائص التفاسير من جهة و إلى المنهج الذي يحسن اتّباعه في تحليلها ومعالجتها من جهة أخرى.

ما دام الانسان مدنيّا بطبعه فإنّه شاعر، بداهة، منذ القدم بالحاجة إلى التخاطب والتفاهم. ومنذ كانت الكتابة وكان النصّ كانت، بالطبع، القراءة وكان التفسير. فشرح النصوص دينيّةً كانت أم بشريّة، علميّةً كانت أم فنّية إبداعيّة، عمليّةٌ قديمة أرادت أن تدرك ما في النصّ من المعاني تجول في خاطر الكاتب ويطمح إلى إيصالها إلى القارئ يُطلعه عليها ويقنعه بها، و لم تكن النصوص دائما منذ القدم نصوصا واضحة جليّة إذ الفكرة قد تكون من التعقيد بحيث يعجز اللّفظ البسيط في التركيب البسيط عن الوفاء بها، و قد تكون من اللّطف والرهافة ما يدفع بالكاتب إلى تجاوز الطاقة اللّغوية على الحقيقة نحو توظيف المجاز واستحداث العبارة الطّريفة المبلّغة المؤثّرة. فكان الفهم وما يزال مصطدما بما قد يترتّب على الاجتهاد في اللّغة من غموض أو إيحاء يعسّران القراءة ويعدّدانها.

و لسنا نريد، في هذا المقام، أن نحصي أسباب اختلاف الفهم وتعدّد التأويل فهي كثيرة راجعة، في جملتها، إلى العوامل الذّاتية والسياقية الفاعلة في الذات المنشئة وفي الذّات المتلقيّة وستكون لنا إليها عودة ساعة الكلام في اختلاف التأويل، و إنّما أردنا أن ننبّه إلى انتصاب هذه العلاقة الأزليّة بين الكاتب في بدعته اللّغويّة والقارئ في سعيه إلى فكّ اللّغز و الكشف عن المعنى.

ولئن كان هذا السّعي إنسانيا قديما حديثا يشترك فيه العرب وغيرهم، فإنّ ما يميّز الدراسة الغربية منذ عقود قليلة خلت هو ذلك الاهتمام المتزايد بعمليّة التفسير ذاتها تتساءل عن مختلف الأطوار التي يمرّ بها الشّارح في شرحه باحثةً في المصطلح الأنسب لكلّ مرحلة متأمّلةً في العوائق الحائلة دون الشّرح الأكمل مصنّفةً لها ومفكّرةً في المنهج الأفضل، إن كان، في مباشرة النصّ.

أمّا فيما يتعلّق بالمصطلح، فأوّل ما يجدر التنبيه إليه في الكتابات الحديثة المتناولة للموضوع هو تركيزها على مصطلحين اثنين لا يخلو مصنّف من الكلام فيهما مع تفاوت بينها في معالجتهما وتدقيق الفوارق بينهما، وهذان المصطلحان هما مصطلح "تفسير" ومصطلح "تأويل" ودونهما حضورا ومكانة مصطلح "فهم" ومصطلح "قراءة".

ونظرا إلى أنّ الكلام على الكلام صعب لدورانه على نفسه واتّصاله بالذّات باثّةً ومتلقّيةً و صعوبة إدراك التحرّك العجيب الحاصل في نفس الكاتب يكتب ونفس القارئ يقرأ، أضحى طبيعيّا أن يختلف الدارسون في تصوّرهم للفهم والتفسير والتأويل وأن تشهد هذه المصطلحات تطوّرا في دلالتها ومنهج معالجتها وقد تبيّنت لنا، رغم ذلك الاختلاف، جملة من المعاني تواتر ورودها عند الدارسين فكانت بمثابة الثوابت في مفهوم هذه المصطلحات وهي التي سنحاول ضبطها و الاستفادة منها متجاهلين عوامل الاختلاف وهي، بدون شكّ، مفيدة في غير هذا المجال وهذا الإطار.

مصطلح "الفهم"

يذهب جلّ الدّارسين إلى أنّ الغاية من القراءة هي أولا وقبل كلّ شيء فهم النصّ و أنّ "مهمّة فهم النصّ تتوجّه بالدرجة الأولى إلى معناه"[1] فكان الفهم نشاطا ذهنيّا صادرا من القارئ مقبلا على النصّ باحثا عن معناه أو معانيه، وذلك يعني أنّ النصّ ذو معنى[2] و أنّ منشئه ملتزم، في غالب الأحيان، عند تأليفه، بقواعد النظم المشتركة ومسؤول أمام القارئ الذي من أجله خُلق النصّ، على التبليغ

---

(1) د سعيد علّوش: "هرمنوتيك النثر الفنّي" دار الكتاب اللّبناني – الدار البيضاء ط. 1 ,1985 ص 31.

(2) U.Eco : Il y a un sens des textes, ou alors il y en a plusieurs, mais on ne peut pas soutenir qu'il n'y en a aucun, ni que tous sont également bons (Les limites de l'interprétation p. 67)

والإفهام[1]. أمّا الذي ينتاب النظم من غموض و إبهام وقابليّة لتعدّد التأويل لا ترى لها تفكيكيّة "دريدا" مثلا، حدّا ولا عدّا، فإنّه، إن قال بصعوبة ضبط المعنى، لم يقل بخلوّ النصّ منه[2].

والذي عليه العديد من المصنّفات أنّها تكاد ترادف بين الفهم والتفسير وتقابل حينئذ بين الفهم والتأويل، معنى ذلك أنّ الفهم عند العديد من النقّاد ليس إلاّ إدراك المستوى الأوّل اللغويّ الظاهر المتبادر إلى الذّهن من النصّ و أنّه على القارئ أن يتجاوز هذا المستوى الأوّل من الفهم، على أهميّته، إلى ضرب من الفهم يتخطّى فيه ظاهرَ النصّ إلى باطنه ويصل فيه بين عالم النصّ وعالم القارئ المختلف باختلاف مذاهب القراءة النفسانيّة أو الفلسفيّة أو الدينيّة وغيرها. وهذا المستوى الثاني من الفهم هو التأويل[3].

مصطلح " التفسير" و مصطلح "التأويل"

إذا كان المراد من "الفهم" هو هذا الإدراك للمستوى الأوّل من الإخبار والإفادة حيث يراد اللّفظ لذاته كان "التفسير" نمطا من أنماط عمليّة الفهم"[4]، معنى ذلك أنّ التفسير يترتّب على الفهم وهو إنجاز له وممارسة، وهما متلازمان تلازما دعا بعض المفكّرين إلى اعتبارهما مترادفين[5].

---

(1) M.Riffatterre : Auteur étant entendu ici dans son sens étymologique : auctor, ce n'est pas seulement celui qui écrit, mais celui qui garantit et certifie un contrat écrit 'Sémiotique da la poésie. Seuil 1983 p.113.

(2) U. Eco : Dérrida lui-même , dans la Grammatologie, rappelle que, sans la totalité des Instruments de la critique traditionnelle, la lecture risque de se développer tous azimuts et de permettre toutes les interprétations possibles (Les limites de l'interprétation . Paris 1992 p. 34 et p. 378).

(3) T.Todorov : Le récepteur comprend les discours mais interprète les symboles (Symbolisme et interprétation p. 18)

-P.Ricoeur : Il y a d'abord l'être au monde, puis le comprendre, puis l'interpréter, puis le dire (Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique p. 261)

-P.Ricoeur : Je tiens ferme que comprendre est inséparable de se comprendre, que l'univers symbolique est le milieu de l'auto-explication (Le conflit des interprétations p. 16)

(4) هانس جورج غادامير – مقال : "اللّغة كوسط للتجربة التأويليّة" مجلّة "العرب والفكر العالمي" العدد 3 صيف 1988 عريب : آمال أبي سليمان. ص 24.

(5) المصدر السّابق. قوله : "قد علّمتنا الرومنسيّة الألمانيّة أنّ الفهم والتفسير هما، في النهاية، شيء واحد مماثل ص 24.

وقد بدا واضحا في العديد من المقالات أنّ التفسير غير التأويل و أنّهما مرحلتان في الشّرح مختلفتان متكاملتان سابقة هي التفسير و لاحقة هي التأويل: أمّا التفسير فكأنّ مهمّته مقتصرة على تبيّن الوظيفة الإفهاميّة للكلام وهي وظيفة أساسية في الكتابة العلميّة، و إذا بالخطاب العلميّ يفسّر و لا يؤوّل. أمّا في الخطاب الأدبي والإيديولوجيّ فلا يمثّل التفسير إلاّ الشّرح المتعلّق بالمعنى الحرفيّ الواضح في المهمّة الإخباريّة في النصّ، و المفسّر، في هذا المستوى من التحليل، مكتف بالنصّ متأمّل في بنيته ولغته، معرض عمّا سوى ذلك. يقول بول ريكور في هذا المعنى : "فإمّا أن ننزوي باعتبارنا قرّاء داخل انغلاق النصّ و أن نعامله كنصّ مستقلّ بدون عالم و لا مؤلّف والحالة هذه نجدنا نفسّره بواسطة دراسة علاقاته الدّاخليّة أي بواسطة بنيته الخاصّة، و إمّا أن نرفع انغلاق النصّ ذلك و أن نكمّل النصّ في شكل كلام و أن نعيده إلى قلب التواصل الحيّ و في هذه الحالة نجدنا نؤوّله"[1].

وهكذا يكون التأويل، بخلاف التفسير، غير قانع بالمعنى الأوّل المخبر للنصّ، باحثا عن دلالة ثانية قد ترمز إليها الألفاظ وتوحي بها وتحيل على العالم الخارج عن النصّ وهو عالم الكاتب أو عالم القارئ النفساني والسّياسي والاجتماعيّ والثقافيّ[2]. فالتأويل عندئذ فعل فرديّ ذاتيّ يخترق اللّغة ويخترق النصّ "لامتلاك فهم متجدّد للنصّ وللذات المؤوّلة نفسها"[3].

والذي وجب أن لا نغفل عنه في دراسة هذه المصطلحات هو الصلة القائمة بينها وبين مناهج التحليل وغاياته ومناهج تحليل النصّ، و إن تعدّدت، منهجان أساسيان : أحدهما هو المنهج الغائيّ[4]، ونعني بذلك هذا الصّنف من الشروح التي

---

(1) بول ريكور : مقال : "النصّ والتأويل" ص 43 في مجلّة العرب والفكر العالميّ. تعريب منصف عبد الحقّ.

(2) P.Ricoeur : L'interprétation. Dirons-nous, est le travail de pensée qui consiste à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent, à déployer les niveaux de signification impliqués dans la signification littérale (Le conflit des interprétations p.16)

(3) الامتلاك (l'appropriation) مصطلح استعمله بول ريكور في "النصّ والتأويل" ص 47 من المصدر السّابق.

(4) "المنهج الغائي" (Finaliste) مصطلح استعمله تودوروف في كتابه : symbolisme et interprétation ص.160.

يُتّخذ فيها النصّ ذريعة و معبرا مؤديّا إلى نتائج يعرفها الشارح مسبّقا ويؤمن بها وهو إنّما يبحث، عند تحليل النصّ، عن الدليل الشّاهد على صحّتها معرضا عمّا في النصّ من المعاني والأساليب التي لا نفع له منها. وضمن هذا الصّنف من الشرّاح ننزّل أصحاب المذاهب والايديولوجيات، فمنهم المفسّر الدّيني و منهم المفسّر الاجتماعيّ الاشتراكيّ الماركسي خاصّة و منهم المفسّر النفساني ...

ويترتّب على هذا الموقف "السّياسيّ" عند بعض هؤلاء تحقير لعمليّة "التفسير" فتوسم بكونها "تأويلا ساذجا بسيطا ... أو تأويلا يبقى في حدود السّطح" وتوسم بكونها "لا تستوفي و لا تستنفد كلّ المواقف الممكنة تجاه النصّ "باعتبارها مرحلة من مراحل الشّرح تعقبها مرحلة التأويل، وهي المرحلة الختاميّة الناظرة في أعماق النصّ، بل إنّ من أنصار هذا المنهج من هم أشدّ تحمّسا، وهؤلاء لا يؤمنون بالفرق بين الفهم والتفسير والتأويل. فالقراءة تأويل أو لا تكون، والتفسير تأويل أو لا يكون. وهم يتّهمون التفسير الأدبيّ أو الأكاديميّ بكونه تفسيرا منقوصا، لأنّ صاحبه يجتهد في تجاهل ذاته وتجاهل المرجع التاريخيّ والاجتماعيّ حرصا على موضوعيّة التفسير[1]. فـ"من الخطر أن نذهب إلى أنّ الإشارة إلى مقصد النصّ يمكن أن تكون الأساس الشّرعيّ الوحيد للتفسير. أضف إلى ذلك أنّ هذا الاتجاه للكشف عن مقاصد النصّ يجعل المفسّر يتهرّب من مسؤوليته، بل يتخلّى فعليّا عن عمليّة التفسير"[2]. وينتهي الأمر بهؤلاء إلى الإقرار بالموقف الايديولوجيّ المسبّق و بضرورة اتّصاف الشارح به وتوجيه القراءة نحوه "لأنّ التفسيرات هي دائما أحكام ... ودائما ما تعتمد الأحكام على الفروض المسبّقة التّي تظهرها للوجود ... ومن الضروريّ أن نجعل هذه المفاهيم المسبّقة خصبة لأغراض التفسير، لا أن نسعى لإنتاج التفسيرات بدون أحكام يتمّ تصوّرها مسبّقا وذلك باتّخاذ النصّ نقطة انطلاق ثابتة"[3].

إلاّ أنّه لئن اتّسمت مواقف هؤلاء بمغالاة واضحة فإنّ من بين المنتسبين إلى هذا المنهج الغائيّ رجالا هم أكثر اعتدالا ورصانة، إذ هم يعترفون بمزايا التحليل اللّغويّ البنيويّ و يقولون إنّ "كلّ تأويل هو، أساسا، تأويل بواسطة اللّغة قبل أن يكون

---

(1) مقال "حول إهمال الوظيفة الاجتماعيّة للتفسير" لـ : هورست شتاينمتز (Horst Steinmetz) ص.67 من مجلّة "فصول" المجلّ 5 العدد 3 / 1985 تعريب مصطفى رياض.

(2) المصدر السّابق ص. 71.

(3) المصدر السّبق ص. 71.

تأويلا منصّبا على اللّغة"[1] شرط أن لا يقف التفسير عند النصّ بل أن يكون التفسير "وسيطا بين النصّ الأدبيّ والعالم محاولا تقريب النصّ إلى القارئ عن طريق ربطه بالواقع"[2] كاشفا عن العلاقة الجدليّة التي تربطه بسياقه التاريخيّ على أساس أنّ النصّ لا يخلو، عند الطرفين الباثّ والمتلقي، من مضمون ايديولوجيّ و إن اجتهد في إخفائه و تحاشيه[3].

---

(1) ص، 51 من "النصّ والتأويل " لـ: بول ريكور. و من الشواهد المفيدة في هذا المعنى:

P. Ricoeur : Une philosophie de l'expression et de la signification qui n'est pas passée par toutes les médiations sémiologiques et logiques est condamnée à ne jamais franchir le seuil proprement sémantique. (Le conflit des interprétations. p.242)

U. Eco : Il existe un sens littéral .. Tout acte de liberté du lecteur vient après et non avant l'application de cette restriction (Les limites de l'interprétation p. 12)

(2) مقال "التفسير والتفكيك والايديولوجيّة لـ : "كريستوفر بطلار" Christopher Batler ص.84 من "العرب والفكر العالميّ العدد 3.

(3) و قد نجم عن ذلك سلوك في القراءة يتوزّع، عند التحليل، إلى مستويين اثنين، مستوى أوّل تفسيريّ ومستوى ثان تأويليّ. من ذلك تمييز بول ريكور بين الوظيفة السيميولوجيّة والوظيفة الدلاليّة. قال:

opposer le signe au signe, c'est la fonction sémiologique, représenter le réel par signe c'est la fonction sémantique, et la première est subordonnée à la seconde (Le conflit des interprétations p.248)

وقد ميّز هو نفسه، في هذا المعنى، في موضع آخر بين التحليل (L'analyse) والتأليف (La synthèse)، قال:

sur la voie de l'analyse se découvrent les éléments de la signification .. sur la voie de la synthèse, se révèle la fonction de la signification qui est de dire, et finalement de montrer (Le conflit des interprétations p.65.

و يقابل راستيي (Rastier) بين المباشرة السيميائيّة (approche sémiotique) أو التأويل الداخلي interprétation intrinsèque أو القراءة الوصفيّة lecture descriptive وهي القراءة التي تحيل النصّ على نفسه، و بين المباشرة الهرمينوطيقيّة (approche herméneutique) أو التأويل الخارجيّ (extrinsèque) أو القراءة المنتجة (lecture productive) وهي القراءة التي تحيل النصّ على المرجع. ص. Sémantique interprétative Puf 1987 210

و قد عبّرت الدراسات عن هذين المستويين التفسيريّ والتأويليّ بمصطلحات زوجيّة مختلفة لعلّ أهمّها الفرق القائم، اصطلاحيًا، بين المعنى و الدلالة في عديد الدراسات. يقول تودوروف : Beauzée opposait ainsi Signification (pour la langue) et sens (pour le discours). Benveniste, récemment, parlait de signifiance et sens (Symbolisme et interprétation p.9)

و يقول (راستي) Un énoncé sans contexte a peut-être un sens, mais pas de significaion.

Sémantique interprétative p.164.

وانظر ص 261 من نفس المرجع حيث شاهد من كتاب : "va lidity in interpretation" لـ: هيرش. (E.D Hirsch) يميّز فيها بين المعنى (le sens) وهو مفاد النصّ و "التدليل" (Signifiance) وهو علاقة معنى النصّ بسياقه وإلى ذلك ذهب ميشال ريفاتار في : Sémiotique de la poésie و عنده أنّ :

le terme (sens) = le niveau minétique
signifiance = le texte est un tout sémantique unifié Seuil 1983 p. 13.

أمّا المنهج الثاني من مناهج الشّرح فهو المنهج الإنشائيّ. والقائلون به ذوو ثقافة لغويّة لسانيّة ظاهرة، ومشاغلهم مشاغل فنّية جماليّة تقنيّة على خلاف السمة السياسية الايديولوجيّة الطاغيّة على أصحاب المنهج الغائيّ. ومباشرة النصّ، هنا، مباشرة لغويّة، من النصّ تنطلق و إليه تعود، تكاد لا تقيم للمرجع وزنا، غايتها من شرح الكلام غاية إبلاغيّة جماليّة تروم البحث عن مدى توفيق الكاتب في تبليغ مراده و تتساءل عن مختلف الحيل اللّغويّة، صوتا ولفظا وتركيبا وصورة، التي اعتمدها المتكلّم ليكون مؤثّرا مقنعا، وتروم استجلاء البنية الخفيّة التي تميّز بها النصّ و مظاهر الطرافة والانزياح المؤلّفة لأسلوب يتميّز به النصّ ويكون عاملا من أهمّ العوامل المبرّزة لأدبيّته وجماله.

والظاهر أنّ هذا المنهج اللّغويّ البنيويّ قد مرّ بطوْرين واضحين في علاقته بـ"المرجع"، طور سابق في منتصف هذا القرن كفر فيه البنيويون بخارج النصّ وتعرّضوا من أجل ذلك لهجوم عنيف صدر عن النقد الاجتماعيّ والنقد التاريخيّ تحوّلت معه المواجهة من خلاف منهجيّ أدبيّ إلى خلاف سياسيّ مثّلت فيه البنيويّة تيّارا ايديولوجيّا امبرياليّا يفصل النصّ عن جذوره التاريخيّة و الاجتماعيّة الثوريّة[1].

أمّا الطور الثاني اللاحق ففيه تراجع وتليّن و إقرار بصعوبة الاستغناء، عند الشّرح، عن العوامل الخارجيّة المساعدة على فهم النصّ. و إلاّ فكيف الاحتجاج على تميّز النصّ وفرادته لولا مقارنته بغيره وكيف الشعور بالانزياح[2] لولا استحضار العادة اللّغويّة و كيف الاستفادة من الإحالات والرموز والتواريخ والأعلام لولا الاستعانة بالمرجع.

غير أن انفتاح التحليل اللّغويّ على خارج النصّ بقي انفتاحا نسبيّا ولم يؤل الأمر إلى تبنّي المواقف الايديولوجيّة المسبّقة المفروضة على النصّ، و رغم الاعتراف بأنّ الخلفيّة الايديولوجيّة كامنة في كلّ النصوص مهما بدت مسطّحة ساذجة

---

(1) جاء في العدد الثامن من مجلّة "ثقافة" التونسيّة على لسان الحبيب بن حميدة : "إنّ خطر الهيكليّة لعظيم و إنّ مقاومتها بصمود وعنف هو العلاج الوحيد لحماية العمل الثوريّ و قال : "يريدون تخليدها لتشتيت الحركات العمّاليّة وتحسين وضعيّة النظام الرأسمالي المتسلّط المهيمن." عدد8 ص.151.

(2) المراد بـ "الانزياح" (L'Ecart) و بـ "العادة اللّغويّة" (La Norme)

صافيــة[1]، فــإنّ اللّغويـيــن لا يطلبونهـا مــن النــصّ، و إنّما يستخلصونهـا منه، إن كانـت. فالنـصّ في الشّـرح اللّغـويّ سلطـان وليس خادما، وهو فصيـح لِمَن تأمّلـه، يفصـح عـن العالـم، عــن شـخصيّـة صاحبـه وعلاقـتـه بعصـره، يفـصح عن البيئة وعن السياسة وعــن المجتمـع مـن خـلال أصواتـه وألفاظــه وتراكيبـه. فالشّرح اللّغويّ إذن شرح نفسانيّ واجتماعيّ وتاريخيّ بـالقدر الـذي يسـمح بـه ودون تعسّف عليه[2].

إنّما دعانـا إلى النظــر في المصطلحــات الدّالـة علـى شـرح النـصّ عنـد غـير العرب حـرص علـى إدراك مـا وراء المصطلح ممّـا لـه صلـة بتصـوّر العمـل في النـصّ ومناهجـه وغاياتـه حتّى نـدرك، بالمقارنـة، مميّزات المصطلح العربـيّ الديـني فــي المسألة.

والمستفــاد ممّا قدّمنــا أنّ المناهــج فـي قــراءة النصّ كثيرة وكـأنّ الدراســة لم تنتـه إلـى المنهـج الكافي الشّافـي، فيبقـى فـي المنهــج دائمـا جـانب صـالح مــن شأنه أن يثـري الدراسة و تبقى فـيــه جوانـب مطـمـوســة ينيــرها غـيره مــن المنــاهــج. فالمنــاهــج يكمّـل بعضـها البعـض لأنّ اهتمامـها بجوانـب النـصّ اهتمـــام متفـــاوت يختلـــف باختـــلاف المنطلقـــات الفـكـريّـــة المحرّكـــة لأصحابها.

لكـنّ الثابــت، رغم ذلـك، أنّ المناهــج مهمــا كانــت نسبتهــا هـي أوّلا وقبل كــلّ شيء مناهـــج لغويّـة، فـلا منـــاص للمفسّر والمـؤوّل مـن أن ينطلـق مـن النصّ، من لغتـــه، و إنّمــا تـتـفــاوت المناهج في درجـة التعويـل علـى اللّغـة بـين ناظـر مـتـسـرّع وناظـر متأمّـل يـرى أنّ الطريـق إلى المعنـى، مهمـا كـان، يمرّ

---

(1) انظر مثلا في هذا المعنى : مقال كمال أبو ديب "الأدب والايديولوجيا" – مجلّة فصــول. مجلّــد 5 العدد 1985/3 ج 2 ص. 53–54 وانظــر أيضـــا ص 162–163 مــن كتــاب تــودوروف Symbolisme et interprétation.

(2) و قد اعترف بول ريكور نفسه، رغم كونه من دعاة تجاوز النصّ إلى المرجع الـــذاتي الوجــودي حوله، بأهميّة التحليل اللّغويّ وعلميّته . قال

La conquête du point de vue structural est à coup sûr une conquête de la scientificité (Le conflit des interprétations p.84)

بجسور اللّغة [1] والثابت أيضا أنّ في النصّ قدرا ولو ضئيلا من ذات صاحبه و واقعه وعصره قد يكون التعبير عن ذلك جليّا صريحا مباشرا لا يحتاج إلى تأويل، وربّما كان ذلك فنّيا بلاغيا إيحائيّا محتاجا إلى التأويل والنصّ في قضيّتنا هذه نصّان والذّات ذاتان : نصّ القرآن، وهو النصّ المعروض للشّرح، ونصّ المفسّر، وهو محتو في الوقت نفسه على ذات المؤلّف للقرآن وذات مفسّره حسب منهج في التحليل لن يخرج عن التصنيف الذي صنّفناه.

2) التفسير والتأويل عند المسلمين القدامى

للقرآن حظوة في نفوس المسلمين وله مكانة في دراساتهم لا ينافسه فيهما منافس، والناظر في التفكير الإسلاميّ لا يخفى عليه حرص واضح على تمييز القرآن عن غيره من الكلام البشريّ و لاسيّما الشّعر، ذلك المنافس الخطير له ينازعه سلطانه واستحواذه على قلب العربي . وقد تجسّم ذلك الحرص على التميّز، فيما تجسّم، في اختيار المصطلح الخاصّ بالنصّ القرآني لا يشاركه فيه النصّ البشريّ. فدلّ مجرّد المصطلح على سياقه القرآني الديني المقدّس[2]. ومن تلك المصطلحات القرآنيّة ما دلّ على عمليّة الشرح نفسها، فلئن كان النظر في مقاصد الكلام البشري شعره ونثره يسمّى شرحا مثل شرح الشّعر وشرح المصنّفات اللّغويّة وغيرها فإنّ النظر في القرآن يسمّى اصطلاحا "تفسيرا". والتفسير هو شرح القرآن كلّه أو بعضه، وقد يكتفي به

---

(1) و يقول بعض النقّاد المعاصرين في هذا المعنى :

U.Eco : Des orientations aussi différentes que l'hesthétique de la réception, l'herméneutique les théories sémiotiques du lecteur idéal ou modèle .. ou la déconstruction ont élu comme objet d'enquête non pas les événements empiriques de la lecture (objet d'une sociologie de la réception) mais la fonction de construction et de déconstruction du texte jouée par l'acte de la lecture conçu comme condition efficace et nécessaire de la réalisation du texte en tant que tel. (Les limites de l'interprétation. P. 21-22)

P.Rastier ; Greimas et Courtès disent de l'herméneutique : Il s'agit d'une discipline relativement voisine de la sémiotique ... dans la mesure où, comme le dit P.Ricoeur, elle articule une théorie générale du sens, avec une théorie générale du texte.(Sémantique interprétative p.217)

(2) انظر المقابلة التي يرويها السيوطي عن الجاحظ بين القرآن والشّعر: ديوان – قرآن. قصيدة – سورة/ بيت – آية/ قافية – فاصلة في "الإتقان"" ج 1 ص.50 النوع 17 : "في معرفة أسمائه وأسماء سوره".

المفسّر عنوانا لعمله ينسب إلى صاحبه فيقال مثلا تفسير ابن عقيل (ت 769) وتفسير ابن كثير (ت 774هـ)، وقد يكون للتفسير عنوان يميّزه مثل تفسير الطبري فهو "جامع البيان عن تأويل آي القرآن" وتفسير الزمخشري فهو "الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل"[1].

وبالإضافة إلى هذا المقصد العامّ لكلمة "تفسير" المراد منه شرح القرآن، فإنّ هذا المصطلح يدخل في علاقة ثنائيّة تقابليّة مع مصطلح، و إن بدا دونه استعمالا، لا يقلّ عنه خطورة وهو مصطلح "التأويل"، وربّما ظهر للباحث أنّ حضور هذين المصطلحين في كتب التفسير قليل، مبثوث في تضاعيفها بصورة لا تسمح بالشعور به والانتباه إليه وذلك لأنّها تمارس غالبا التفسير والتأويل دون أن تسمّيهما، و إن سمّتهما ففي مقدّمات التفاسير أحيانا، غير أنّ الكتب المؤسّسة لشرح القرآن في أهدافه ومناهجه ومصادره وحدوده ولا سيّما كتب الأصول وكتب الفقه والكتب المتناولة لمذاهب التفسير والفَرق بين الفِرق في مبادئها وحججها والكتب المهتمّة بعلوم القرآن و حتّى المعاجم اللّغويّة لا يخلو منها مصنّف من الكلام في "التفسير" و "التأويل" تعريفا بالمصطلح واستجلاءً لحدوده في تأمّل لغويّ في تركيب الخطاب ودلالته، فيه من العمق والتدقيق والطرافة ما هو جدير بالدّرس رافدا خصبا لاستكناه حقيقة المعنى وحقيقة الفهم وحقيقة التأويل في هذه العلاقة التي ما تزال، رغم الاهتمام، غامضة بين الباثّ والنصّ والمتلقي.

لا يمكن للمرء أن يدرك مفهوم "التفسير والتأويل" إذا لم يعلم صلتهما بـ"المعنى"، وقد بلغت أهميّة المعنى في هذا المقام درجة جعلت بعضهم يعتبره مصطلحا ثالثا ملازما للتفسير و التأويل[2] فالمعنى ضالّة المفسّر و المؤوّل كليهما. والطريف في شرح النصّ الديني أنّ المعنى المطلوب يجب أن لا يكون إلاّ المعنى الذي أراده الله صاحب الكلام، أمّا أنّ يطلق القارئ العنان لخياله وذوقه وذاته في "قراءة" تكاد لا تقيم للكاتب ومقاصده اعتبارا فذاك أمر، و إن كان جائزا بل ربّما كان مطلوبا في شرح النصّ الأدبي، فإنّه محظور في تفسير القرآن حيث تتمثّل الغاية في

---

(1) انظر ثبتا في ذلك في "كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون" لحاجي خليفة ط. بغداد ج 1 ص. 427-561.

(2) انظر محمد بن عبد اله الزركشي – "البرهان في علوم القرآن" ط. عيسى البابي الحلبي ط. 2 د ت ج 2 ص.146-147 / وانظر "لسان العرب" مادة : أ/ و/ ل.

"التوصّل إلى فهم معاني القرآن واستنباط حكمه ليفاز به إلى السعادة الدنيويّة والأخرويّة"[1]. وهذا، و إن ألحّ عليه أهل السنّه صراحة، تنخرط فيه كلّ الفرق الإسلاميّة، كلّ يدّعي أنّه الفرقة الناجية الأجدر بالاتّباع والطاعة لأنّها الأوفى بمعاني الشّرع ومقاصده.

فإذا كان المقصود من التفسير والتأويل استجلاء المعنى بَان أنّ نهج الوصول إلى المعنى إنّما هو اللّفظ، وبذلك تطفح إلى السّطح عند التفسير العلاقة المعروفة بين اللّفظ والمعنى ويتّضح أنّ التفسير والتأويل عمليّتان تنطلقان كلتاهما من اللّفظ بمعناه الواسع أي من النصّ، من لغته، ما دامت اللّغة في تعريف أصحابها هي "كلّ لفظ وُضع لمعنى" وهي "عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعاني"[2].

وقد أشار ابن خلدون إلى هذا المعنى بوضوح، قال بعد الكلام على التفسير المنقول عن السّلف : "و الصّنف الآخر من التفسير وهو ما يرجع إلى اللّسان من معرفة اللّغة والإعراب والبلاغة في تأدية المقاصد والأساليب ... و إنّما جاء هذا بعد أن صار اللّسان وعلومه صناعة"[3]. ولا يخفى ما لشرح القرآن من صلة بالحدود التي رسمها المفسّرون لأنفسهم عند استكناه المعاني وبالأدوات المعينة على الفهم من داخل النصّ و من خارجه، ولقد اختلف المسلمون في إقامة الحدود للمفسّر، و ذكّى جذوة الخلاف بينهم أن استعمل القرآن مصطلح "التأويل" خاصّة" (17 مرّة)[4] ، واستعمل مصطلح "التفسير" مرّة واحدة[5]. و أُسْنِد إلى المصطلحين مفهومان مختلفان بل متقابلان، واستُدلّ على كلّ مفهوم منهما من خارج القرآن، من الحديث خاصّة بما يدعّمه، وانقسم شارحو القرآن بانقسام المصطلح إلى مفسّر رافض للتأويل، و إلى مؤوّل

---

(1) باب "علم التفسير" من "كشف الظنون" ج 1 ص 427.

(2) جلال الدين السيوطي– "المزهر في علوم اللّغة". تحقيق محمد أحمد جاد المولى وعليّ محمد البجاوي ونحمد أبو الفضل ابراهيم د.ت.ج 1 ص 8.

(3) مقدّمة ابن خلدون ط. بيروت الرابعة د.ت. ص 400.

(4) محمد فؤاد عبد الباقي "المعجم المفهرس لألفاظ القرآن" ط. بيروت / القاهرة 1987 ص. 97 و ذلك في : "و لا يأتونك بمثل إلاّ جئناك بالحقّ و أحسن تفسيرا (الفرقان/33).

(5) احتجّ ابن جرير الطبري على منع التأويل بقوله تعالى: هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب وأخر متشابهات فأمّا الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله و ما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العلم يقولون آمنّا به كلّ من عند ربّنا و ما يذكر إلاّ أولو الألباب" (جامع البيان ص 25).

لا يقنع بالتفسير، في منهجين ستتاح لنا فرصة التنبيه إلى الأرضيّة السياسيّة الدينيّة الفكريّة التي يستندان إليها.

وقبل أن نتناول معاني التقابل بين المصطلحين وجب أن نلمّح إلى موقف لغويّ من هذين المصطلحين تذكره المعاجم دون أن يكون له صدى يذكر في مناهج التفسير، وهو اعتبار "التفسير" و "التأويل" من المترادفات. جاء في اللّسان : "سُئل أبو العبّاس أحمد بن يحي عن التأويل فقال : التأوّل والمعنى والتفسير واحد"[1]. والظاهر أنّ "التفسير" و "التأويل" يشتركان فعلا في معنى الإقبال على النصّ بحثا عن مقاصده ولكنّهما، و إن اشتركا في التعبير عن الانطلاق في الشرح، يختلفان في المنهج المعتمد والغاية المطلوبة ليصبح كلّ منهما علما قائما بذاته، فتكلّم حاجي خليفة مثلا عن علمين مختلفين : علم التفسير و علم التأويل[2].

و ما دامت العلاقة بين المصطلحين تقابليّة فإنّ اتّصاف أحدهما بصفة يعني ضمنيًا اتّصاف الثاني بخلافها، ولذلك تناولهما الدارسون غالبا في علاقات ثنائيّة، وهذه العلاقة، و إن اختلفت تسميتها وزوايا النظر إليها، تدور في فلك واحد هو أنّ التفسير يمثّل المستوى الأوّل من مستويات القراءة حيث الدلالة واحدة بسيطة سريعة التبادر إلى الذّهن لا تحتمل تعدّدا، يدركها العامّ والخاصّ ولذلك قيل التفسير أعمّ من التأويل[3]. قال الرّاغب : "التفسير أعمّ من التأويل وأكثر استعماله في الألفاظ و أكثر استعمال التأويل في المعاني كتأويل الرؤيا ..."[4]. وقسّم الشّافعي العلم إلى علمين : "علم العامّة وهو علم عام لا يمكن فيه الغلط من الخبر ولا التأويلُ ولا يجوز فيه التنازع" و علم الخاصّة "ما كان منه يحتمل التأويل ويستدرك قياسا"[5].

---

(1) "لسان العرب" ج 1 ص 172 دار المعارف د ت. وانظر "اللّسان" مادّة ف/س/د/ و قد أكثر ابن جرير الطبري من استعمال لفظة "تأويل" بمعنى "تفسير" (انظر مثلا تفسيره لآيات الفاتحة) / وانظر فصل "التفسير والتأويل" في "مفهوم النصّ" لنصر حامد أبو زيد و فيه تعريف مطوّل بالمصطلحين لغة واصطلاحا و علاقتهما بالمذاهب الإسلاميّة.

(2) "كشف الظنون" : علم التفسير (ج 1 ص 427) – علم التأويل (ج 1 ص 334).

(3) البرهان في علوم القرآن" ج 2 ص 149.

(4) السيوطي – "الإتقان" ج 2 ص 173 / الزركشي – "البرهان" ج 2 ص 149.

(5) محمد بن ادريس الشافعي "الرسالة" تحقيق أحمد محمد شاكر د ت. ص 357-359.

و فيما يلي ثبت في أهمّ "الأزواج" المتقابلة المعبّرة عن تقابل التفسير والتأويل استقيناها من لغة الأصوليين[1] و كتب العلوم وتقاربت، كما قلنا، رغم اختلافها:

تفسير — تأويل
لفظ — معنى
ظاهر — خفيّ / باطن
واضح — غامض
صريح — كناية
نصّ — مشكل
مفسّر — مجمل
محكم — متشابه
حقيقة — مجاز
حقيقة — دليل
واحد — متعدّد
رواية — دراية
نقل — عقل
سماع / اتّباع — استنباط

والمستخلص بصفة إجماليّة من هذه الأزواج الواردة في المراجع السنّية أنّ التفسير أسلم من التأويل وهو أن يعوّل المفسّر على السّلف في فهم النصّ، فهو لا ينظر في القرآن بقدر ما ينظر في ما حوله من معرفة أسباب النزول والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ والخاصّ والعامّ والمطلق والمقيّد والمجمل والمفسّر ممّا يأخذه قراءةً أو سمعا[2]، فإن كان من اجتهاد أو تأويل فأنْ يقبل المفسّر على النصّ يفسّره تفسيرا لغويّا مكتفيا بالقريب الواضح مجتنبا مواضع الغموض ومواضع تعدّد الدلالة وغيرها من أسباب التغميض ودواعيه[3] ممّا سنتعرّض إليه في الإبّان.

---

(1) اعتمدنا خاصّة : د السيّد أحمد عبد الغفّار – "التصوّر اللّغوي عند الأصوليين" ط، الاسكندريّة ط1 1981.

(2) "البرهان" ج 2 ص 148 ومقدّمة ابن خلدون ص 439.

(3) جاء في "البرهان" التأويل عند جماعة المسلمين تأويلان مقبول ومذموم : التأويل المقبول هو "صرف الآية إلى معنى موافق لِمَا قبلها و ما بعدها، تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسنّة من طريق الاستنباط (البرهان ج2 ص150) و تأويل "مخالف للآية والشّرع ، محظور لأنّه تأويل الجاهلين مثل تأويل الروافض لقوله تعالى : مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ أنّهُمَا عليّ و فاطمة" (البرهان ج2 ص152).

والحاصل في دراستنا للمصطلح المعبّر عن شرح النصّ أنّ عمليّة شرح النصوص عمليّة قديمة وأنّ النصّ الديني بحكم ما له من قداسة ونفوذ على الإنسان في عقيدته وسلوكه ومستقبله في الدنيا والآخرة قد كان مستهدفا للشرح أكثر من غيره من النصوص و قد وظّف المسلمون لفهم القرآن وسبر أغواره الآلات المساعدة على ذلك وخاصّة منها اللّغة العربية فغنمت من اتّخاذها سبيلا إلى معاني القرآن مكانة وعناية وخصوبة جديرة بالاهتمام.

وقد تبيّن من خلال النظر في المصطلح أنّ مشاغل الشرّاح مشاغل واحدة مهما اختلف الزمان وتباعد ومهما اختلفت نوعيّة النصوص وجنسها، فقد يكون النصّ قديما أو حديثا، ويكون دينيًا أو أدبيًا فإنّ تحليله يبقى، منذ القدم، خاضعا لثنائيّة "التفسير" و "التأويل" عبر اللّغة، و كأنّ البحث، من هذه الجهة، رغم تطوّر العلوم عامّة والعلوم اللّسانيّة خاصّة، لا يتقدّم. ولعلّ ذلك دليل على أنّ إشكاليّة كتابة النصّ وقراءته إشكاليّة إنسانيّة واحدة، فهي من الثوابت التي لا تتغيّر بتغيّر الزمان واختلاف النصوص ما دام الإنسان في تفاعله مع الوجود وعلاقته باللّغة أداةً يعبّر بها و يتلقّى بواسطتها في صراع مستمرّ معها لتحقيق الإنجاز الأفضل في عمليّة التواصل البشري.

إلاّ أنّه، رغم هذا التشابه، لا يفوتنا أنّ للنصّ الديني غاية قد تختلف عن الغاية المرجوّة من النصّ الأدبي، وهي أنّ الشارح للنصّ الدينيّ يبحث عن الحقيقة، إذ بالحصول على الحقيقة تحصل السّعادة في الدّارين، وهي حقيقة واحدة ربّانيّة حاضرة أوّلا وقبل كل شيء في القرآن، وبما أنّ القرآن لا يقدّم الحقيقة عارية بحيث يسهل جَنْيها بل يقدّمها في ثوب فنّي يريد التبليغ ويريد الإعجاز فإنّ المسلمين انقسموا في البحث عن الحقيقة بين "مفسّر" و "مؤوّل".

ولهذا فإنّنا، في تتبّع مناهج الشرّاح، سنتقيّد بهذا الفصل الأساسيّ بين "التفسير" و "التأويل" لا باعتباره فصلا منهجيًا فقط بين طريقتين في معالجة النصّ بل لأنّهما يمثّلان كذلك رؤيتين مختلفتين تختفي وراءهما اختيارات دينيّة مذهبيّة سياسيّة يحسن معرفتها و معرفة تأثيرها في قراءة

النصّ الدينيّ"[1]. والذي لا بدّ من تأكيده في هذا المقام أنّنا لا نرمي من وراء الفصل بين "التفسير" و "التأويل" اقتفاء أثر المصنّفين في مذاهب التفسير نميّز مثل ما ميّزوا بين تفسير بالمأثور وتفسير بالمعقول وتفسير مقبول وتفسير مردود وما إلى ذلك من مناهج التفسير فأصحاب تلك المصنّفات يركّزون بالدرجة الأولى على المبادئ والمقوّمات الفكريّة التي يقوم عليها كلّ منزع من تلك المنازع، بل الذي يعنينا من هذه الاتّجاهات على اختلافها إنّما هو البحث عن النسب القائم بينها وبين اللّغة إذ التفسير هو في الوقت نفسه نظر في اللّغة واستخدام للغة. فما هو مدى استخدامها؟ وفيم استخدامها؟ وبأيّة صورة تحقّق استخدامها ؟ وهذا مطلب، إن قدرنا عليه، يعرّفنا على مكانة اللّغة في مناهج التفسير و على مدى تطوّر الدراسة اللّغوية من خلال التفاسير و على مشاغلهـــا و قضاياها ومساهمة المفسّرين في طرحها و جلب الحلول لها و يطلعنا على مدى شعور المفسّرين بالدّور الذي تلعبه اللّغة في تأدية المعنى وضبط الدلالة وإنشاء أدبيّة النصّ وتَوَفّقها في محاصرة الأدبية ممّا يبدو في الظاهر من مستحدثات الدراسة اللّغويّة المعاصرة.

فإذا كانت زاوية النظر التي منها ننفذ إلى مناهج التفسير زاوية لغويّة تبيّن لنا، رغم صعوبة تخلّي أيّ منهج من المناهج عن اللّغة بل استحالة استغنائها عنها، أنّ التفاسير تتفاوت في مدى التعويل على اللّغة تفاوتا كمّيا متعلّقا بنسبة العناية بها، وتفاوتا موقعيّا متعلّقا بمواضع الاستعانة باللّغة ومناسباته ودواعيه. فمن المناهج ما كان لغويّا محضا مثّل فيه الاقتصار على اللّغة اختيارا منهجيّا في حدّ ذاته، ذلك أنّ الاكتفاء باللّغة يعني الاكتفاء بالنّصّ و ذلك يعني بعبارة أخرى عدم الاكتراث

---

[1] لمحمد حسين الذهبي في "التفسير والمفسّرون" (ج1 ص 13-22) تلخيص لمعنى المصطلحين (التفسير والتأويل) والفرق بينهما يقتبسه من أمين الخولي ("التفسير، معالم حياته، منهجه"(وهو ينتهي إلى أنّ التفسير راجع إلى الرواية و التأويل راجع إلى الدراية، متأثرا بقول الزركشي إنّ التفرقة بين التفسير و التأويل (هي) التمييز بين المنقول والمستنبط(ج1 ص 22) ونحن لسنا على رأيه، لأنّ من الشرح المستنبط ما لا يخالف المنقول و إن اختلف عنه اختلافا يثريه ويدعّمه، وقد قبل الرسول اختلاف القراءات عنه وشجّع على اختلاف الفهم و إن تقارب. وقد ذهب صاحب فصل "تأويل" بدائرة المعارف الإسلامية إلى التقسيم الذي ارتأيناه إذ التأويل عنده هو ما كان جزءا إضافيا هامّا للشرح اللّفظي الظاهريّ للقرآن الذي صار يسمّى بالتفسير و لم يجد علماء السنة مسوغا لإنكاره ما دام لا يناقض المعنى الظاهر الحرفيّ للقرآن والسنّة . و من التأويل عنده ما كان رمزيا، وقد وجد فيه غيرُ السنّيين أداة صالحة لجعل آرائهم متّفقة مع المعنى الحرفيّ للقرآن بل ذهبوا إلى حدّ استنباط آرائهم من نصوصه. (R. Paret) دائرة المعارف الإسلاميّة . الطبعة العربية ج . س 162.

بالاعتبارات الخارجة عن النصّ المتقدّمة عليه، وهي اعتبارات، في الغالب، ذاتيّة مذهبيّة ايديولوجيّة، ويقابل هذا التفسير اللّغويّ الخالص، في طرف النقيض، تفسير يكاد لا يستند إلى اللّغة، و المقصود بهذا كلّ التفاسير التي أوّلت القرآن تأويلا إشاريّا أو رمزيّا قائما على افتراض ليس له في لغة النصّ نصير ولا كفيل. و الدّافع غالبا، إن لم نقل دائما، إلى هذا الضرب من التأوّل دافع كامن خارج النصّ، في ذات صاحبه وميوله. وبين طرفَيْ النقيض منزلة وسطى في مناهج التفسير هي دون ريب أشدّ المناهج تواترا وشيوعا و فيها تقتطع اللّغة لنفسها من المنهج نصيبا قد يكبر أو يصغر، وقد يتقدّم أو يتأخّر لأسباب نتولّى شرحها عند التعرّض لبعض النماذج من هذه التفاسير، و في هذا الصنف الثالث الوسط ندرج خاصّة التفسير السنّي والاعتزالي حيث يمثّل التحليل اللّغويّ مرحلة لازمة من مراحل التفسير ويُشترط في المفسّر شرط لا يستقيم التفسير بدونه وهو ضرورة أن يكون عالما بالعلوم اللّغوية على اختلافها الصّوتيّة منها والنحويّة والبلاغيّة ما دام القرآن منزّلا بلسان عربيّ مبين لا تتفتّح معانيه ومقاصده إلاّ لمن كان عارفا بسنن العرب وأساليبها في مخاطباتها.

وهكذا يتّضح من الآن في علاقة اللّغة بالتفسير خاصّة وبالمناهج عامّة أمران خطيران متعالقان أحدهما أنّ اللّغة حجّة لا تقلّ قيمة عن غيرها من الحجج كالمنطق والواقع والرواية عن السّلف بل إنّ اللّغة كثيرا ما تكون حجّة أقوى ممّا ذكرنا من الحجج دفاعا عن الدلالة وتشريعا لها. وثانيهما هو تعلّق اللّغة بالنصّ فالاعتماد عليها يعني الاعتماد على النصّ والاستعانة بها تعني الاستعانة بالنصّ في جدليّة اللّغة والخارج أو النصّ والخارج، وللغة في هذه الجدليّة مكانة محوريّة فهي المحدّدة، من جهة، بحضورها أو غيابها، لخصائص المنهج، وهي المضفية – متى وقع الاحتجاج بها – على التحليل سمة الموضوعيّة في الحكم والمتانة في الحجّة والشّرعيّة في الرّأي[1]. ولا تظنّن أصحاب المناهج في غفلة عن خطورة السّلاح اللّغويّ فقد جرّده أغلبهم في خدمة النظريّة أو المذهب ممّا يدفعنا، بعد استعراض مناهج التفسير حسب التوزيع المذكور آنفا، إلى التساؤل عن العلاقة بين اللّغة والتأويل.

---

(1) يقول حامد أبو زيد في هذا المعنى : "المصدر الإلاهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغويّة بكلّ ما تعنيه اللّغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخيّ والاجتماعيّ... و أيّ حديث عن الكلام الإلاهي خارج اللّغة من شأنه أن يجذبنا شئنا أم أبينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة" ص 5 من "إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني" القاهرة. يناير 1993.

3) نشأة التّفسير

أ) مقدّمة

إنّ من أصعب ما يواجهه الدّارس لعلم من العلوم البحث في نشأته . ذلك أنّ التسليم بأنّ العلوم لا تنجم طفرة واحدة يقتضي النظر في الأسباب العلميّة والتاريخيّة المساعدة على ظهورها وتتبّع ذلك العلم في خطواته الأولى المتعثّرة في مراجع متفرّقة متباعدة و تلميحات عابرة محتشمة قبل أن تتوفّر الشروط لانتصاب العلم مستقلاّ بذاته متميّزا بموضوعه ومنهجه ومصطلحاته.

فإذا كان هذا شأن العلوم الحديثة فإنّ شأن العلوم القديمة أعقد لبعد العهد وعبث الدّهر بكثير من المصنّفات المساعدة و غبور العديد منها في قوائم المخطوطات ... فإذا تعلّق الأمر بنشأة علم التفسير أثيرت فيها قضايا عديدة أخطرها، قضيّة الرواية. ذلك أنّنا إن سلّمنا بانطلاق عمليّة التدوين في منتصف القرن الثاني للهجرة فإنّ تناقل المسلمين لتفسير القرآن منذ عهد الرسول كان قائما على المشافهة والسّماع. ونظرا إلى خطورة المنقول في المجالين السياسي والتشريعيّ فإنّ الدارسين مقرّون أنّ تفسير القرآن في نشأته لم يسلم عند نقله من التحريف العفويّ والمقصود المناسب لمصالح الناقلين.

إلاّ أنّهم يقفون اليوم من المادّة المرويّة عن العصر الشفويّ موقفين مختلفين : موقف إسلاميّ تقليديّ يطمئنّ إلى ما بذله السّلف من الجهد في تصفية الأسانيد وتصحيح سلاسل الرواية في السنّة النبويّة والتفسير المأثور عن الرسول في الكتب الصحاح، وموقف حديث استشراقيّ في أساسه يعيد اليوم قراءة التراث قراءة تاريخيّة متأنيّة مقارنة وينبّه إلى ما في الرواية عن الرسول أو عن ابن عبّاس وغيره من الصحابة والتابعين من الاختلاف والتناقض أحيانا ويشكّك في وجود بعض المصنّفات أو صحّة نسبتها إلى أصحابها ويوقع الباحث في حيرة من أمره وتردّد في التعامل مع هذه النصوص بين التسليم بها والتنكّر لها والاحتراز في الاستناد إليها.

وليس غرضنا من هذه المقدّمة في مناهج التفسير أن ندرس الظروف التاريخيّة الحافة بنشأة التفسير و أن نحقّق فيما انتهى إلينا من عصر المشافهة بقصد البحث عن الحقيقة، فدون هذه المهمّة العسيرة مصاعب جمّة و لها من أهل العلم رجالها

المتخصّصون لها. و إنّما يعنينا ممّا نُسب إلى الرسول ورجال أفذاذ من قبيل عبد اللّه بن عبّاس منهج في التعامل مع القرآن فيه من الصحّة نصيب و على ذلك النصيب من الصحّة نُسج من التفسير ما كان موضوعا فكان على شاكلته صورةً ممثّلة للتفسير في مرحلة من مراحل تطوّره و إن كانت مزيجا من الحقّ والباطل تستدعي من القارئ احترازا من الوثوق بها والاطمئنان إليها.

ب) تفسير الرسول

كان الرسول بدون شكّ ولا اختلاف أوّل مفسّر للقرآن[1]. ولقد كانت العلاقة بين الرسول والقرآن قويّة إلى درجة لم تبق معها حدود الوحي واضحة إنشاء وتنزيلا وتبليغا، فالرسول متقبّل للوحي ومبلّغ له وسائل عنه ومسؤول في حركة دائمة صاعدة نازلة بين عالم الله وعالم البشر[2]. ولهذا فإنّ للرسول مكانة ليست لغيره، فهو المكلّف بالتبليغ وهو المفسّر الأوّل وهو الأعلم بأسباب النزول ومقاصد الآيات، ولذلك فإنّ تفسيره لا تعقيب عليه و لا شكّ في صحّته وحكمته ولذلك لا داعي للاختلاف ولا للجدل في معاني القرآن في عصر الرسول فإن طرأ ذلك، وهو حسب الرواية قليل، فإنّ الرسول يحذّر منه بشدّة وصرامة حرصا على ألفة بين المسلمين لا تأسيس للدولة بدونها جاء في صحيح مسلم "أنّ عبد الله بن عمرو قال : هجرتُ إلى رسول الله – صلى الله عليه وسلّم– يوما قال فسمع أصوات رجلين اختلفا في آية فخرج علينا رسول الله يُعرف في وجهه الغضبُ فقال : إنّما هلك من كان قبلكم باختلافهم في الكتاب"[3]. والظاهر، فيما وصلنا، أنّ تفسير القرآن هو بالأساس تفسير للمقاصد

---

(1) انظر إشارة إلى هذا المعنى في : Ch. Pellat : Langue et Littérature Arabe. Armand Collin 1970 p.66.

(2) اخرج ابن أبي حاتم و أبو الشيخ عن الشّعبي قال : لمّا أنزل الله خذ العفو .. الآية قال رسول الله (ص) ما هذا يا جبريل ؟ قال : لا أدري حتّى أسأل العالم فذهب ثم رجع . قال : إنّ الله يأمرك أن تعفوَ عمّن ظلمك وتعطي من حرمك وتصل من قطعك (الإتقان ج 2 ص 194).

(3) الإمام مسلم – "الجامع الصحيح" . ط. بيروت د ت ج 8 ص 57 وانظر المصدر نفسه في النّهي عن اتّباع متشابه القرآن والنّهي عن الاختلاف في القرآن. وقد وردت في التراث أحاديث منسوبة إلى الرسول فيها تشجيع على السّؤال في أمر الدين كقوله : شفاء العيّ السّؤال، وقوله : أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه (جمعها مصطفى الصاوي الجويني في "مناهج في التفسير الاسكندريّة . (د ت ص 17) و هذه المعاني لا تتنافى، في اعتقادنا مع ما ذهبنا إليه من حرص الرسول على اجتناب الخوض في مسائل الخلاف و إنّما دعت تلك المعاني إلى أن يشرح القرآن بالسنّة الشرح الواضح الأوحد.

يتوجّه توّا إلى معاني الكلام دون البحث عن المبرّر اللّغويّ المقنع بتلك المعاني ولذلك يكاد الرسول يضرب الصفح عن معجم القرآن ونحوه وتركيبه وبلاغته ليكون تفسيره تفسيرا فقهيّا عمليّا فيصبح السلوك اليوميّ في عالم الواقع من خلال الوقائع هو الشارح للقرآن والمتواضع به إلى حيّز الفعل حيث الحلال والحرام والخير والشرّ والحرب والسّلم والكفر والإيمان ممّا تطفح به كتب السّيرة والحديث في العبادات والمعاملات تكملة للقرآن و رفعا لغموضه وتعميمه و إيجازه. فمن الأحاديث المرويّة عن عائشة قولها : لمّا نزلت الآيات من آخر سورة البقرة خرج رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، فاقترأهنّ على الناس ثم نهى عن التجارة في الخمر[1]. وعن عائشة عن رسول الله (ص) قال : لا تُقطع يد السّارق إلاّ في ربع دينار فصاعدا[2].

ولئن اختلف المسلمون في تقدير مدى إحاطة التفسير النبويّ العمليّ لآيات القرآن بين أن يكون الرسول شارحا لجميع القرآن أو غالبه وبين أن لا يفسّر إلاّ آيات معدودات بتلقين من جبريل[3]، فإنّه لم يؤثر عن الرسول أنّه جمع المسلمين وجلس فيهم جلسة المفسّر في حصّة تعليميّة يتهيّأ لها المعلّم والمتعلّم و إنّما كان الرسول مفسّرا في سلوكه اليوميّ قولا وفعلا، وكأنّه لم يكن يتعنّى إلى التفسير بقدر ما يستفزّ إليه، يستفزّه السؤال أو الموقف الباطل. يظهر ذلك فيما روي عن عثمان بن عفّان مثلا أنّه سأل الرسول (ص) عن تفسير : "له مقاليد السّماوات والأرض" فقال : ما سألني عنها أحد قبلك، تفسيرها لا إله إلاّ الله والله أكبر وسبحان الله وبحمده استغفر الله ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله[4].

غير أنّه يوجد للرسول شرح للقرآن يختلف عن الشرح العمليّ المعنويّ المأثور عن الرسول، وهو إلى التفسير المعجميّ المتعلّق بالنصّ أقرب، وهو تفسير ذو حجم ضعيف ترى الإمام مسلما مثلا يجمعه تحت ما سمّاه "كتاب التفسير"[5]. وترى

---

(1) "صحيح مسلم" ج 5 ص 40.

(2) السّابق ج 5 ص 112 وانظر فيه أيضا : باب حدّ الزنى (ج 5 ص 115.

(3) انظر في هذا المعنى : "الإتقان" ج 2 ص 5-6 وتناوله محمد حسين الذهبي في "التفسير والمفسّرون" ج 1 ص 48-55 . وتكلّم أحمد أمين في صحّة التفسير المنسوب إلى الرسول في "فجر الإسلام" ط بيروت العاشرة 1969 ص 199.

(4) "الإتقان" ج 2 ص 200.

(5) "صحيح مسلم" ج 8 ص 237 و ما بعدها.

السيوطي يطلق عليه "ما ورد عن النبيّ (ص) من التفاسير المصّرح برفعها إليه[1]".

إلاّ أنّ التّفسير المنسوب إلى الرّسول لم يكن تفسيرا لغويّا إلاّ فيما ندر، والمقصود بالتّفسير اللّغوي أن يكون للشّارح اهتمام بلغة النصّ وصناعته قصد العبور إلى دلالته. ويبدو أنّه كانت للرسول إلى جانب سلطته الروحيّة وبسببها سلطة لغويّة ترفعه عن البحث عن الأدلّة على صحّة ما يشرح إذ الدليل يستمدّه من شخصه ذاته فليس محتاجا إلى الشّعر يدعّم به المعنى المعجمي بل إنّ بعض ما يقدّمه من شروح ممّا له صلة بالخوارق وبعض ما يجزم من التأويل في توضيح الضمائر لو صدر عن غير النبيّ لكان مدعاة إلى الطعن والتكذيب لافتقاده الحجّة المنطقيّة واللّغويّة التي عليها يمكن أن يرتكز ليكون مقبولا مقنعا.

ولا شكّ في أنّ هذا الشعور بسلطة التفسير النبويّ هو الذي أغرى واضعيه بانتحاله وتزييفه ولعلّ بعض ما نشتّم منه عداوة عرقيّة أو مذهبيّة مسلّطة على فرقة ما هو من هذا القبيل[2]. غير أنّ إطار البحث لا يسمح لنا بتناول قضيّة خطيرة كقضيّة التجريح والتعديل ولذلك فنحن نعتمد أشدّ النصوص وثوقا، وإن لم تسلم هي بدورها من الطّعن، مهتمّين من هذه المراجع بمنهج الشرح وأسلوبه، متجاهلين الخلفيّة السياسيّة المسكوت عنها.

لكن يبقى أنّ التفسير النبويّ اللّغويّ في حجمه الضئيل[3] و في دلالته القرآنيّة الماورائيّة و في استغنائه عن الرصيد اللّغويّ والشّعريّ العربي يمثّل مادّة مكتفية بذاتها تستمدّ حجّتها من ذاتها، وكأنّ الرسول بحضوره هو عنصر الإقناع والتأثير فلا

---

(1) "الإتقان" ج 2 النوع 80 في طبقات المفسّرين ص 190–205. انظر نماذج من ذلك في وصف الشرح المعجمي عند المفسّرين ص 142.

(2) فممّا ينسب إلى التفسير النبويّ :
-"فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَ تَشَابَهَ مِنْهُ (آل عمران/7) قال : هم الخوارج.
-يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ". قال : هم الخوارج. وفي رواية أخرى : تبيضّ وجوه أهل السنّة وتسودّ وجوه أهل البدع" (الإتقان ج 2 ص 192).

(3) تعزو بعض النصوص ضآلة التفسير النبويّ وقناعة الجماعة به إلى حذق أهل العصر للغة وتمثّلهم لمعاني القرآن تمثّلا ميسورا يرفع الحاجة إلى التفسير باعتبارهم أقرب القرّاء إلى زمن التنزيل وأسلوبه. قال حاجي خليفة : "فكان الله تعالى قد أعلمه ما لم يكن يعلمه غيره، وكان أصحابه يعرفون أكثر ما يقوله وما جهلوه سألوه عنه فيوضّحه لهم.. وجاء عصر الصّحابة جاريا على هذا النمط فكان اللّسان العربي عندهم صحيحا لا يتداخله الخلل إلى أن فتحت الأمصار وخالط العرب غير جنسهم فامتزجت الألسن."(كشف الظنون – علم غريب الحديث والقرآن ج 2 ص 1203).

حاجة إلى الدليل من غير ذات الرسول فكان فيه داعي القناعة والاقتناع، فكأنّ شرح الرسول هو الشرح المتعالي عن اللّغة وأهلها، المستمدّ لشرعيته من السّماء، فهو شرح في منزلة بين المنزلتين بين سماء الله ولغة البشر. ولعلّ الأمر لن يكون كذلك بعد وفاته.

ج) تفسير ابن عبّاس[1]

لئن كان الرسول أوّل شارح للقرآن فإنّ التراث الديني يجعل من ابن عبّاس أوّل من فسّر القرآن تفسيرا لغويا، وذلك رغم ما في الرواية عنه من اختلاف، والظاهر من خلال ما يروى عن الرسول وعن بعض الخلفاء الراشدين وخاصّة منهم عمر بن الخطّاب أنّ إرادة سياسيّة كانت ترشّحه لهذه الصفة. و أنّ الرسول قد دعا له دعاء فيه انتداب لتفسير القرآن فقال : "اللّهم فقّهه في الدين وعلّمه التأويل"[2]. وكأنّ الذي رشّحه لهذه المهمّة قد استشعر أنّ الاختلاف في القرآن سيحتدّ والحاجة إلى تفسيره ستقوى، و في ذلك ما فيه من خطر على الإسلام وشوكته وكأنّه نَدَبَ لإخماد هذه النّار الهادئة في عصر الرسول بوجوده خليفة له في التفسير يستمدّ نفوذه "القانوني" من الرسول ويرشّحه إلى منصب تبقى القيادة فيه مكّية قرشية هاشميّة من آل البيت.

وعلى قدر إحجام الخلفاء الراشدين وتحرّجهم من تفسير القرآن خشية الانزلاق في الخطإ والنطق عن الهوى[3] كان ابن عبّاس، عليه صغر سنّه، راغبا في تفسير القرآن جريئا عليه حريصا على اقتفاء مواضع الغموض فيه يحصرها ويجتهد في الوقوف على دلالتها حتّى لقّب بترجمان القرآن. عن ابن عبّاس قال : قال رسول الله (ص) نِعم ترجمان القرآن أنتَ"[4]. وعن

---

(1) من الدراسات المحترزة، المشكّكة في صحّة ما نُسب إلى ابن عبّاس:
Cl. Gilliot = Portrait mythique d'Ibn Abbas. Arabica. Juillet 1985 Tome XXXII
وعنوان مقاله ملخّص لرأيه فهو يعتبر ان عبّاس "ترجمان الأمّة والنموذج الذي عبّرت المجموعة من خلاله عن مشاغلها ومتصوّراتها الثقافيّة (ص. 127 من مقاله).

(2) الإتقان" ج 2 ص 187.

(3) السّابق ج 1 ص 113 : سئل أبو بكر الصدّيق عن قوله (و فاكهة و أبّا" فقال : أيّ سماء تظلّني وأيّ أرض تقلّني إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم. و عن عمر بن الخطّاب أنّه قرأ على المنبر "و فاكهة وأبّا فقال هذه الفاكهة قد عرفناها فما الأبّ ثمّ رجع إلى نفسه فقال إنّ هذا لَهُوَ الكلف يا عمر.

(4) السّابق ج 2 ص 187.

ابن عبّاس قال : "كلّ القرآن أعلمه إلاّ أربعا غسلين وحنانا وأوّاه والرقيم"[1].

وسواء صحّت نسبة ما حفظه لنا التراث إلى ابن عبّاس أم لم تصحّ[2] فإنّه يمثّل، في نظرنا، مرحلة في التفسير لنا أن نسمّيها بمرحلة التأسيس أو النشأة للتفسير اللّغوي، ولعلّ أهمّ ما يميّز هذا التفسير نيّة الشرح والقصد إليه ولقاء الناس وجمعهم لتعليمهم معاني القرآن و لنا في قصّة ابن عبّاس مع نافع بن الأزرق، إن صحّت، خير دليل على عزمه الوطيد واعتداده بعلمه يؤهّلانه ليكون المفسّر الرّسميّ الأوّل.

والتفسير المنسوب إلى ابن عبّاس تفسير مرويّ مبثوث في كتب التفسير، و كان ابن جرير الطبري بشهادة السيوطي[3]، أشدّ المفسّرين إحاطة به واعتمادا عليه وجَمَعَه السيوطي في النوع السادس والثلاثين من الإتقان، في معرفة غريب القرآن وطُبع في مصر مرارا باسم "تنوير المقباس من تفسير ابن عبّاس"[4].

و إذا صرفنا النظر عن الاختلاف بين الرواة في حجم التفسير المأثور عن ابن عبّاس وأصحّ الأسانيد فيه[5]، واستندنا إلى ما اطمأنّ إليه السيوطي من السلاسل المفضية إلى ابن عبّاس[6] بدت لنا في هذا التفسير جملة من السّمات البارزة نجمل القول فيها هنا على أن نتولّى تحليلها في فصول قادمة.

---

(1) "الإتقان" ج 1 ص 113، وانظر إعجاب عمر بن الخطّاب بعلم ابن عبّاس في مجالس التفسير 'الإتقان ج 2 ص 187 –188) وعن علمه ومكانته انظر ملخصا لأقوال السّلف عند محمد حسين الذّهبي (التفسير والمفسّرون ج 1 ص 65–70) لكنّنا نجد فيما يروى عنه تفسيرا لما صرّح هو هنا بجهله فيُنسب إليه أنّ "غسلين" هو صديد أهل النار و "الرقيم" الكتاب وكان ذلك من جملة الأسباب الدافعة إلى الشكّ في نسبة تفسيره إليه (انظر مقال جيليو ص 168.

(2) ممّا يتبنّاه كلود جيليو أن تكون مسائل ابن الأزرق من صنع بعض اللّغويين من أمثال أبي عبيدة لا سيما و أنّه خارجيّ مثل نافع بن الأزرق (ص 170 من Portrait mythique d'Ibn Abbas إلا أنّه لا ينكر جواز الشقاء ابن عبّاس بنافع (ص 168 و ص 170)

(3) "الإتقان" ج 1 ص 114–118.

(4) جمعه أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزبادي الشّافعي. أشار إليه الذّهبي في "التفسير والمفسّرون" ج1 من 65–70.

(5) يقول أحمد أمين : "ويظهر أنّه وُضع على ابن عبّاس و عليّ أكثر ممّا وُضع على غيرهما" (فجر الإسلام – ص 202).

(6) "الإتقان" ج 2 ص 188–189 قال السيوطي : "و قد ورد عن ابن عبّاس في التفسير ما لا يحصى كثرة و فيه روايات وطرق مختلفة فمن جيّدها عليّ بن أبي طلحة الهاشميّ ..."

إن هذا التفسير، مهما كان واضعه وناسبه إلى هذا الظرف المحدّد، يمثّل حلقة منطقيّة مناسبة في تاريخ التفسير القرآني. فهو أوّل شرح لغويّ للقرآن، إذا استثنينا شروحا قليلة رُويت عن النبيّ وهو شرح معجميّ يقوم على الترادف التقريبيّ، من سماته الاختصار إلى حدّ الإعراض عن السياق الذي فيه وردت اللّفظة المشروحة، ومن سماته الأحديّة، فهذا الشرح قراءة واحدة لا تحتمل الشكّ ولا يدخلها التعدّد، وكأنّه بذلك يُوهم أنّه التفسير الرسميّ الواجب اعتماده والوثوق به. وما استشهاده على المعنى بالشّعر إلاّ قطع بصحّة التفسير لِمَن قد يكون في قلبه مرض. ولذلك فشرح ابن عبّاس، على اختلاف الروايات، شرح سياسيّ عمليّ يحمل في طيّاته بذور التأويل و الاختلاف و الفرقة كتعدّد القراءات وتعدّد الفهم لتعدّد الدلالة المعجميّة أو البلاغيّة بين الحقيقة والمجاز، لكنّه تفسير يتجاهل أسباب الاختلاف أو هو يجهلها باعتبار أنّ جمع اللّغة لم يحصل بعدّ في عصره وأنّ الدراسة البلاغيّة العربيّة لم تنطلق بعدُ. ومهما يكن السبب فتفسيره إفهاميّ مبسّط موحّد مقنع لا أثر فيه لمسائل الخلاف ولا تحريض فيه عليها، وهو في الجملة تفسير لغويّ بالمعنى الضيّق للغة، ذلك المقتصر على المعجم والسّاكت عن الإعراب والتركيب والبلاغة. وهي مداخل إلى شرح النصّ لم يحن الوقت بعدُ، في عصر ابن عبّاس، لتوظيفها في التفسير، وكأنّ الغموض في النصّ هو بالدرجة الأولى غموض معجميّ بزواله يتّضح المعنى فاكتفى به التفسير المأثور عن ابن عبّاس مثلما يكتفي به الكثير من محقّقي الدواوين الشّعريّة والشرح المعجميّ، و إن كان أحيانا كافيا لفهم المعنى، هو في كثير من الأحيان شرح منقوص محتاج بداهةً إلى معالجة التركيب بأكمله حيث تتبيّن للفظ الواحد المعاني المتعدّدة.

الفصل الثاني:

التفسيـــر المكتفـــي باللّغـــة

مقدّمـــــــــة

منذ أواخر القرن الثاني للهجرة كُتبت مصنّفات عديدة تحصيها كتب التــاريخ و لم يظهر منها مطبوعا فيما أمكننا الاطلاع عليه - إلاّ نزر قليـل، وقـد حملـت هـذه المصنّفات في عناوينها مصطلحا من هذه المصطلحات الثلاثة خاصّة : غريب القـرآن، أو إعـراب القـرآن، أو معـاني القـرآن، ونُسـبت في الغـالب إلى رجـال مـن اللغويـين وخاصّة من النحاة[1]. وكثيرا ما خلط الرواة بين هذه المصطلحـات عندمـا نسـبوا هـذه الكتب إلى أصحابها، فربما سمّي الكتاب في الوقـت نفسـه بغريـب القـرآن و إعـراب القرآن ومعاني القرآن، وأوقع ذلك المحقّقـين في حـيرة وشـكٍّ بـين أن يكـون للرجـل الواحد كتـاب واحد ذو عنـاوين ثلاثـة و أن يكون له مـن الكتـب بعـدد العنـاوين[2].

---

(1) انظر في : غريب القرآن : "كشف الظنون" ج 2 ص 1207-1208 / و "الإتقان" : النوع 27 : "في معرفة غريبه . وانظر في : معاني القـرآن = "كشـف الظنـون" ج 2 ص 1730/ وانظـر في : إعـراب القرآن = "كشف الظنون" ج 1 ص 121-122.

(2) انظر مقدّمة محمّد فؤاد سزكين محقّق "مجاز القرآن" لأبي عبيدة . ط بـيروت ص 17-18 و يُنسـب إلى الزجّاج (ت 316هـ) كتابان : معاني القرآن وهو مخطـوط اعتمـده مصطفى الجويـني في "منـاهج التفسير". وإعراب القرآن (عـن الزركلـي في "الأعـلام" ط 2 بـيروت 1982 ج 1 ص 40) وقـد شـكّ المحقّق في نسبته إليه ورجّح أن يكون "إعراب القرآن "المغربيّ هـو أبـو محمّـد مكّـي بـن أبـي طـالب حموش بن محمد بن مختار القيسي (ت 437 هـ).

ولم يكن ذلك الخلط اعتباطيا لأنّ تلك الكتب – في المشهور منها على الأقلّ – قد تناولت من القرآن غريبه وإعرابه ومعانيه، فكانت العناية بالمسائل اللغوية – في المعنى الواسع للغة – مسيطرة على هؤلاء المفسّرين اللغويين ولذلك عدّ السيوطي تفسيرهم من التفاسير المختصّة بعلم من العلوم وَسَمه بالنحوي[1] لغلبة الإعرابوقضاياه عليه، في رأيه، و قد تجاهل العديد من المؤرخين المعاصرين للتفسير تلك النزعة اللغوية في مقاربة القرآن[2] و كأنهم بسكوتهم عن مساهمة اللغويين في التفسير يقرّون ضمنيا أنّ هذا مذهب يقصر عن أن يكون منهجا لأن الناظر فيه يفتقد البعد الايديولوجي السياسي الديني الذي يلّون التفسير ويوجّه، إلاّ أن غير هؤلاء من المعاصرين من رأى في التفسير اللغوي مدرسة متميّزة حاول في دراسة متعجّلة أن يتبيّن بعض خصائص الشرح فيها بالاعتماد على ثلاثة من أقطابها هم الفرّاء وأبو عبيدة والزجّاج[3].

والظاهر –في اعتقادنا – أن حركة ما يسمّى بالتفسير اللغوي أشدّ اتّساعا في المكان والزمان، فقد انتسب إليها من اللغويين مشارقة ومغاربة وامتدّت في الزمان من "الكتاب" حيث احتلّت الآية القرآنية في شواهده[4] ومن عنايته وتحليله مكانا مرموقا ووقف فيه سيبويه على معان قرآنية وأثار في شأنه من القضايا اللغوية ما ردّد الخلف صداه عبر القرون ولعلّ أبرز ما ختم هذه الحركة التفسير المحيط لأبي حيّان الأندلسي (ت 745 هـ) وقد أجمع النقاد والمؤرّخون على نزعته اللغوية النحوية في تفسيره.

وبذلك يكون المنهج اللغوي في التفسير قد استغرق من الزمن ستّة قرون ومن الطبيعي أن يشهد منهج هذا مداه، من التطوّر في أشكاله ومقوّماته ما تتضافر لنشأته عوامل عدّة تتّصل بثقافة العصر وتقدّم العلم وتفاعلات المجتمع وتكوين المفسّر وما إلى ذلك ... وقد بدا لنا في التفسير اللغوي ثلاثة أنماط من التصنيف تميّزت بصفة

---

(1) "الإتقان" ج 2 ص 190.

(2) محمّد حسين الذّهبيّ (التفسير والمفسّرون) وجولدتسهر (مذاهب التفسير الإسلامي) لا يتناولان المنهج اللّغوي في تفسير القرآن، فإن ذكرا بعض أعلامه عرضا فإنّما يكون ذلك في إطار التوزيع الكلاسيكيّ إلى تفسير مأثور وآخر معقول.

(3) مصطفى الصاوي الجويني –"مناهج التفسير" ص 45–103.

(4) لقد استشهد سيبويه بالقرآن 476 مرّة.

تدريجيّة بعضها عن بعض. أمّا النمط الأوّل فيتنزّل في أواخر القرن الثاني للهجرة يمهّد له سيبويه (ت 180 هـ) ويمثّله أبو زكرياء الفرّاء (ت 207 هـ) بكتابه "معاني القرآن" ويمثّله خاصّة أبو عبيدة معمر بن المثنّى (ت 210 هـ) بكتابه "مجاز القرآن". وميزة الشرح عندهما في كونه معجميّا تركيبيّا مختصرا. أمّا النمط الثاني فمتأخر نسبيّا ومركز في القرآن على قضايا النحو عامّة وقضايا الإعراب خاصّة لا يكاد يلتفت إلى ما سوى ذلك وحملت المصنّفات فيه عنوان إعراب القرآن وتألّفت فيما بين القرنين الخامس والسابع للهجرة[1]. ونمثّل عليها بما جاز لنا الاطّلاع عليه : "إعراب القرآن" المنسوب إلى الزجّاج (ت 316 هـ) (المرجّحة نسبته إلى أبي محمّد مكّي ابن أبي طالب ت 437 هـ) و "اللبيان في غريب إعراب القرآن" لأبي البركات بن الأنباري (ت 577 هـ) أمّا النمط الثالث فكأنّما يمثّله نحويّ واحد هو أبو حيّان الأندلسي (ت 745 هـ) و كان له في تكوينه الديني النحوي وفي إطاره الزمني والعلمي من الحوافز ما أفرز "البحر المحيط" تفسيرا لغويّا صافيّا متميّزا.

وما دامت هذه الأنماط من التفسير لغويّة على اختلافها فذلك يعني أنّ بينها جملة من القواسم المشتركة تميّزها عن غيرها من مذاهب التفسير نبدأ هنا بذكرها مؤخّرين الكلام في مواضع الاختلاف بينها.

ولعلّ أهم ما يجدر إبرازه وتأكيده هو اكتفاء اللغوي عند تفسير القرآن بالنصّ فهو لا يهتمّ بما قيل في النصّ أو حوله و إنّما يهتمّ بما يقوله النصّ يتّخذ منه مادة تحليله وتفكيره لا شريعة له إلا شريعة الكلام في نظمه وصياغته ولذلك يكاد المفسرون اللغويون يتجرّدون من الشارة المذهبية الدينية فإن هي أُلصقت بهم فيكاد لا يكون لها في حياتهم وكتابتهم أثر ولذلك فالتفسير اللغويّ ليس تفسيرا سنّيا نقليا محشوّا بأقوال الرسول والصحابة والتابعين، وليس تفسير الفرق أو المذاهب فلا صدى لها فيه في الغالب فإن كان لها من مرجع تعتمده وتحيل عليه فهو، من جهة، كلام العرب وعاداتهم، وهو، من جهة أخرى، قواعد اللغة تؤكدها الآية، وربما عدلت عنها، وإن كان فيها من توسّع مفض أحيانا إلى استطراد وشرود عن النصّ فإنما يكون في تفسير بعض القواعد أو التبسّط في بعض مسائل الخلاف بين النحاة. ولذلك

---

(1) انظر "كشف الظنون" باب : علم إعراب القرآن" ج 1 ص 121–122.

سيلتزم التفسير اللغوي منذ القرن الثاني بمنهج يتّسم بالاختصار، من ناحية، ويرفع الوساطة القائمة عند غيرهم بين النصّ وقارئه، من ناحية ثانية، وسيتعامل اللغوي منذ ذلك العهد مع القرآن على أنه نصّ أي على أنه كلام مؤلّف يخضع في تأليفه وتركيبته - كما يخضع غيره من أصناف الخطاب - لجملة من القواعد والفنّيات يتمرّس فيها اللغوي تمرّسا مادّيا عمليا يكاد يكون موضوعيا. و إنما كاد أن يكون موضوعيا لأن اللغوي - كغيره من المسلمين المقبلين على شرح القرآن - مهما كان صارما ومهما كان عنيفا في مواجهة خصومه - لا يتجرّد عند مباشرة القرآن من إيمانه وإقراره بامتياز التركيب القرآني المعجز ولذلك فإن القرآن كان إمّا شاهدا على القاعدة الصوتية أو الصرفيّة أو النحوية و إمّا شاهدا على منزع في اللّغة معيّن ينزع إليه الشارح و إمّا تمرينا في تركيب الكلام وتعدّد الإعراب و إمّا فرصة لتبرير ما بدا في القرآن منافيا للقواعد، شاذا عن المألوف يبحث له النحويّ - على اختلاف المكان والزمان - عمّا يشرّع له ويبعد عنه تهمة الخطإ والفساد.

ورغم الشرح اللغويّ المنسوب إلى ابن عباس في غريب القرآن فإن للتفسير اللغوي تأثيرا ثابتا في توجيه عملية التفسير عند غير اللغويين من أصحاب المذاهب سنّيين كالطبري ومعتزلة كالزمخشري وغيرهم ذلك أنّ التفسير اللغوي سيصبح بعد القرن الثالث مرحلة ضروريّة من مراحل شرح القرآن وستشترط في المفسّر دراية بشؤون اللغة في معجمها ونحوها وصرفها وبلاغتها تمثّل مدخلا إلى النصّ لا يتسنّى إدراك الدلالة إلاّ بها ذلك لأنّ دراسة اللغة في القرآن قد مكنّت من الوقوف على معان وأسرار فيه ما كانت لتدرك بدونها، إلاّ أنّه أصاب المنهج اللغوي يومئذ ما يصيبه اليوم في خضمّ المناهج المعاصرة في قراءة النصّ فلم يعتبره جلّ المفسّرين منهجا قائما بنفسه مكتفيا بذاته بل رأوا أنّ التحليل اللغوي - و إن كان ضروريّا - غير كاف وهو لا يعدو أن يكون مرحلة من مراحل الشرح أو مطيّة إلى المعنى يوجّهها صاحبها الوجهة المناسبة لمعتقده السياسي الايديولوجي المسبّق.

1) باكورة التفسير اللغويّ في كتاب سيبويه

المشهور في "كتاب سيبويه" أنّه المصدر الأساسي الأوّل في وصف نظام العربيّة وقوانينها النحويّة. إلاّ أنّ غزارة الشواهد القرآنيّة فيه وعناية سيبويه بتحليلها وتبيّن معانيها يدفعنا إلى اعتبار "الكتاب" من المصادر المهيّئة للتفسير اللّغويّ. ولئن ألّف سيبويه كتابه بعد وفاة الخليل (ت 175 هـ)[1] فإنّ ما دوّنه من النحو القرآني المنقول عن الخليل ومن تقدّمه من اللغويين هو مادّة موضوعة منتصفَ القرن الثاني في زمن اتّسم فيه تفسير القرآن بمشغلين أساسيين أحدهما تفسير التابعين بالمنقول عن الصحابة وهو الأبرز والثاني بوادر التأليف في غريب القرآن[2]، ولا غرابة، فقد كان التبدّي لجمع اللغة العربية وضبط معجمها نشاطا مميّزا لتلك المرحلة و لأعلامها[3]، والناظر في مقاربة سيبويه للآية القرآنيّة في كتابه لا يفوته إهمال سيبويه للتفسير المعجمي لغريب القرآن فهو ليس مطلبا من مطالبه وربّما تناول من الآيات ما غمضت بعض مفرداته فلا ترى سيبويه يتعنّى لشرحها[4]. ذلك أنّ سيبويه في الكتاب ليس المفسّر المتفقّه المشغول بدلالة القرآن و إنّما هو اللغوي المتفحّص للقرآن وكأنّه في سكوته عن التفسير والتأويل يؤكّد الصبغة النحويّة العلميّة الموضوعيّة لبحثه فلم يكن بحثا في غريب القرآن بل بحثا مكمّلا للغريب مهتمّا - ببعض خصائصه الصوتيّة والصرفيّة والإعرابيّة والتركيبيّة، دون أن يكون البحث مركّزا على القرآن أو منطلقا منه أو خاضعا له في أبوابه وفصوله بل باعتباره نصّا مرموقا في الكلام العربي لم يرتق عنده في تواتر الاستشهاد به إلى مكانة الاستعمال العربي والأعرابي ومكانة الشعر العربي.

والطريف في عمل سيبويه أنّه - و إن لم يتعرّض إلى جميع المشاكل النحويّة في القرآن إذ ليس ذلك مراده - لم يعتبر القرآن ظاهرة تركيبيّة متميّزة غير عربيّة بل إنّ جلّ ما أورده من الشواهد القرآنيّة جاء به مدعّما لباب من أبواب التعامل الصوتي أو الإعرابي المؤطّر لنظام اللغة العربيّة وقانونها ولذلك كان الباب سابقا والشاهد

---

(1) أشار إلى ذلك شوقي ضيف في "المدارس النحويّة" ط. دار المعارف الخامسة د ت ص 59.

(2) حاجي خليفة - "كشف الظنون" باب : غريب القرآن ج 2 ص 1207.

(3) انظر مثلا "ضحى الإسلام" ج 1 ص 197 و ما بعدها.

(4) انظر مثلا كلامه في قوله تعالى : "قِسْمَةٌ ضيزَى " في باب "ما تقلب فيه الياء واوًا - "الكتاب" تحقيق عبد السّلام محمد هارون ط. القاهرة 1988 ج 4 ص364.

القرآني وغيره لاحقا ومن هذه الجهة فقد كان شرحه مجرّد تقطيع للآية وتحديد لوظائف العناصر فيها واستحضار المحذوف منها تفسيرا لها ورفعا للإبهام - إن كان فيها - غير أنّ تفسير الآية يبدو وكأنّه ليس اجتهادا أو تخمينا من سيبويه بل يبدو نتيجة حتميّة لِمَا عليه قواعد العربيّة في تعامل عناصرها بعضها مع بعض في دلالة لا صلة لها في الظاهر بالمذاهب والفرق وخلفياتها المبدئيّة من ذلك مثلا كلامه في تركيب : ما ... إلاّ أنّ = ما ... إلاّ لأنّ. كقول الآية "وَماَ مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلاَّ أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ" (التوبة / 54) . فكأنّه قال : إلاّ لأنّهم ... لأنّه ليس ههنا شيء يعمل في إنّ ."[1]

و قال في "باب من أبواب أنْ التي تكون والفعلَ بمنزلة مصدر" ... بِئْسَمَا إِشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا (النمل/ 56) : أن يكفروا على التفسير. كأنّه قيل له ما هو؟ فقال : هو أن يكفروا[2] . وقد ينجز سيبويه في مواضع محدودة من كتابه شرحا بلاغيا لبعض آي القرآن يدعوه إليه التركيب وينصهر في أبواب ظاهرها نحويّ وحقيقتها بلاغية تقوم شاهدا على أن الدراسة البلاغية لم تشعر بعدُ بكيانها المستقلّ، ويمثّل "الكتاب" شوطا من أشواط التلمّس الأولى فيها : من ذلك تعليق سيبويه على الاستفهام البلاغي في "باب أم منقطعةً" من قوله : أَمِ إتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَ أَصْفَاكُمْ بالبَنِينَ (الزخرف / 12)، قال : فقد علم النبيّ صلّى الله عليه وسلّم : أن الله عزّ وجلّ لم يتّخذ ولدا ولكنّه جاء على حرف الاستفهام ليبصّروا ضلالتهم. ألا ترى أن الرجل يقول للرجل: السعادة أحبّ إليك أم الشقاء؟ وقد علم أن السعادة أحبّ من الشقاء ... ولكنّه أراد أن يبصّر صاحبه وأن يُعلمه[3]. ومن ذلك قوله في "باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى لاتّساعهم في الكلام والإيجاز والاختصار" : قوله تعالى جدّه : وَاسْأَلِ القَرْيَةَ ..(يوسف 82). إنّما يريد: أهل القرية ... ومثله : بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ (سبأ 33)، و إنّما المعنى: بل مَكْرُكُمْ في الليل والنهار. وقال عزّ وجلّ : وَ لَكِنَّ البِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ (البقرة 177) وإنّما هو: ولكنّ البرّ برّ من آمن بالله ..."[4]

---

(1) "الكتاب" ج 3 ص 145-146.

(2) السّابق ج 3 ص 155.

(3) السابق ج 3 ص 173.

(4) السّابق ج 1 ص 212.

فيتبيّن من هذه النظرة العاجلة إلى كتاب سيبويه، المشرفة على تعامله مع الآية القرآنية دون التبسّط في خصائص تفكيره النحويّ وأصوله النظرية -أنّ "الكتاب" يتضمّن التجربة الجزئية الأولى المعتمدة النحو مدخلا إلى التفسير ومنهجا فيه، عماده وحجّته القواعد المسيّرة للتركيب العَربي التي لا يمثّل القرآن فيها سوى نصّ من الملفوظ والمكتوب العربييّن.

و إذا كان الأمر كذلك فإن هذا المنهج النحوي سيتّسع بعد سيبويه في حجمه فيستقلّ بذاته، و في تشعّبه فتختلف الآراء وتتشكّل قضايا الاختلاف والخلاف في إعراب القرآن لتقدّم البحوث النحوية وتعدّد مذاهب التفسير بعد سيبويه تعدّدا لن يسلم النحو من تأثيره وتوجيهه.

2) أبو عبيدة واضع التفسير اللّغويّ

لئن كان القرآن في كتاب سيبويه شاهدا فنّيا يستدعيه عَرَضا باب من أبواب النحو في الصوت أو الحرف أو الفعل أو الاسم يستخدمه للتدليل على سلوك نحويّ ما وعلاقة سياقية معيّنة فإنّ جيلا من اللغويين معاصرا لسيبويه متأخّرا عنه ببعض العقود من السنين سيحمل لأوّل مرّة لواء التفسير اللغويّ بعد أن سنّ سيبويه - بحكم نشأة علم النحو - نهجا في الدراسة اللغوية بات بعده مألوفا هو ربط الصلة بين الظاهرة النحويّة أو القاعدة النحويّة والاستعمال العربي العاديّ منه ككلام العرب والأعراب، والفنّي منه لا سيّما الشعر والقرآن - غير أن هذا الجيل اللاّحق - و إن أخذ عن سيبويه منهج "النحو القرآني" أي منهج النحو مدخلا إلى تحليل النصّ بتبيّن إعرابه ووظائف العناصر فيه المفضي إلى تفسيره وكشف معانيه - (فإنّه) لن يقتصر على ما اكتفى به سيبويه في كتابه بل سيكمّله بمباشرة معجمية للقرآن لم تكن لولا أن أفرزتها حركة جمع اللغة وتقييدها على يد لغويين أفذاذ من أمثال أبي عمرو بن العلاء (ت 145هـ) ويونس بن حبيب (186 هـ) والخليل بن أحمد (ت 185 هـ) والنضر بن شميل (ت 203 هـ) وأبي عبيدة (ت 210 هـ) وأبي زيد الأنصاري (ت 214 هـ) والأصمعي (ت 216 هـ)[1]. ولا شكّ في أنّ غريب القرآن كان حافزا من أهمّ الحوافز لجمع اللغة العربيّة إضافة إلى الدوافع المعروفة المنسوبة إلى الأجداد والمتمثّلة

---

(1) اعتمدنا في ضبط تواريخ الوفاة كارل بروكلمان - "تاريخ الأدب العربي" ط. دار المعارف الثالثة ج 2.

خاصّة في حفظ لغة القرآن من الاندثار والتلاشي لتفشّي اللّحن ومخالطة الأعاجم وتشير المراجع إلى أنّ ابن عبّاس قد سبق اللغويين إلى شرح غريب القرآن قبل قرن وكان – وهو "ترجمان القرآن" – يقرّ باستغلاق بعض ألفاظ القرآن عن إدراكه وذلك لقصوره عن الإحاطة بالمعجم العربي، فكان من الألفاظ ما بقي مجهول الدلالة وبقي فهم الآية المتعلّقة به معلّقا وتوقّف فهم المعنى على الصدفة عسى الشارح يظفر لها بدلالة على لسان بعض من يستعملها من الأعراب والقبائل. فكان أن أثار التفسير المنسوب إلى ابن عباس قضيّة المعجم القرآني وأشعر بالحاجة إلى جمع اللغة من الأصقاع ما دام القرآن قد نزل على سبعة أحرف ووجب أن ننتظر استفحال أمر الأعاجم لكي يتحرّك القرن الثاني إلى جمع اللغة ويستثمر حينئذ الجيل اللاّحق لسيبويه غلّة هذا المجهود لتفسير القرآن ولذلك سيصطبغ تفسير القرآن اللّغويّ في مطلع القرن الثالث بصبغة ما نشأ من علوم العربيّة فسيكون نحويّا معجميّا ويمكن أن نجزم، بناء على هذا الأساس، أنّه لن يكون بلاغيّا إلاّ فيما قام على الحدس[1].

فإن كانت هذه هي توجّهات التفسير في هذه المرحلة فإنّنا نستشعر بداهة أن يكون شأن النحو والغريب فيه متميّزا بتميّز المرحلة وطبيعة العمل إذ أن اللغة هنا ستكون في خدمة النصّ وكان الأمر على عكس ذلك في "الكتاب". ثم إنّ العلم بتقدّمه لا يفضّ من المشاكل بقدر من يطرح من التعقيد و التساؤل ولذلك نتوقع أن لا يسدّ جَمْعُ اللغة ثغرات في المعجم القرآني بقدر ما يولّد من الاختلاف في التأويل لتعدّد المعاني وتلوّن التركيب في اللفظ الواحد و كان التفسير المعجمي في عهد ابن عبّاس واضحا أحديّا، ولن تكون هذه الحال في هذه المرحلة إلاّ نسبيّة لتفاقم الاختلاف وتتعدّد المسائل بتقدّم التفكير اللغوي في القرنين المواليين الرابع والخامس.

أمّا الأعلام الممثّلون لهذه المرحلة حيث التفسير نحويّ معجميّ فالمشهور منهم ممّن انتهت إلينا مصنّفاتهم اثنان هما أبو زكرياء يحيى بن زياد الفرّاء (ت 207 هـ) صاحب "معاني القرآن" وكان لغويّا نحويّا مفسّرا و أبو عبيدة معمر بن المثنّى (ت 210 هـ) صاحب "مجاز القرآن" وكان لغويّا مفسّرا وأديبا. ولقد رأينا بعض من

---

(1) انظر في هذا المعنى : د حمّادي صمّود – "التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوّره إلى القرن السّادس" منشورات الجامعة التونسيّة 1981 ص 94-95/و ص 98.

اهتمّ بالتفسير اللّغوي[1] يميّز بين الكتابين ويتناولهما بالوصف كلٌّ علـى حـدّة علـى أنّهما أثران مختلفان ولعلّ ما يذكي هذا الفصل بين الكتابين ما يحفّ بـهما في نسبة صاحبيهما فالفرّاء كوفيّ، وأبو عبيدة بصريّ وفيما نقلته كتب التراجم من تحامل على أبي عبيدة[2] فقد غضب عليـه الفـرّاء والأصمعـي و أبـو حـاتم السجسـتاني والزجّـاج ووُجّهت إلى أبي عبيدة تُهمَ طعنت في دينه[3] و في فصاحته غير أنّ هـذه المعطيـات - ولو صحّت الأخبار - لا يمكن أن تُعمّينا عمّـا بـين المصنّفـين في منهجـهما في مقاربـة القرآن من التشابه الصارخ يجعل منهما كتابين متكاملين في وجهـة تفسيريّة واحـدة وإن كان من فرق بينهما حسب ما ينبئ به الحسّ فإنّه رجحان كفّة النحو على كفّـة اللغة في كتاب الفرّاء و لو سمّاه "معاني القـرآن" في حـين كـان حـظّ اللغـة عنـد أبـي عبيدة في "مجاز القرآن " أوفر واهتمامه بالدلالة أبرز.

بل لقد لاحظنا في بعض المناسبات أنّ الفرّاء إذا تعلّق التحليل باللغـة والدلالـة احتمى بأقوال المفسّرين في عبارات يستفاد منها أنّه لا يحشر نفسـه في صفّـهم ويقتنـع مـن المعنـى بنقـل مـا استوى عند السـلف قـال مثـلا في تفسـير "المَـنّ والسَّـلْوَى" (البقرة/57) بلغنا أنّ المنّ هو الذي يسقط على الثُّمام والعشر، وهو حلـو كالعسـل، و كان بعض المفسّرين يسمّيه الترنجيين الذي نعرف وبلغنا أنّ النبيّ صلّـى الله عليـه وسلّم قال : "الكمأة من المنّ و ماؤها شفاء للعين ..."[4] فإن كان مثل هذا الشـاهد هـو الذي حدا ببعضهم[5] إلى اعتبار الفرّاء من "المحافظين" الذين نعـوْا علـى أبـي عبيـدة قولا بالرأي في لغة القرآن فإنّ هذا الزعـم يفنّـده المسـار العـام الـذي اتّخـذه الفـرّاء في تفسيره، وهو في هذا المسار معوّل على النصّ لا يكاد يأبه بالمنقول في الشـرح اللغـوي و إن قلّ نسبيًا. فإذا أضفنا إلى ذلك من خارج النـصّ اتّـهام الفـرّاء بـالاعتزال بطلـت الدعوى[6].

---

(1) نعني هنا مصطفى الجويني في "مناهج التفسير".

(2) انظر في ذلك مقدّمة محقّق "مجاز أبي عبيدة" ص 12-17.

(3) المصدر السّابق ص 11.

(4) الفرّاء "معاني القرآن" القاهرة 1955 ج 1 ص 37-38.

(5) هو محقّق "مجاز القرآن" المقدّمة صة 16.

(6) ياقوت الحموي – "معجم الأدباء" ج 1 ص 11.

و إذ قويت مواضع التشابه بين المصنّفين وكان "مجـاز القـرآن" – لعنايـة فيـه مستفيضة بلغة القرآن و أسلوبه – أشدّ تمثيليّة لهذه المرحلة في تفسـير القـرآن قصرنـا النظر عليه واعتمدناه عند محاولة الوقوف علـى خصـائص هـذا المنـهج و إن أجمـع المؤرخون على أنّ الفرّاء هو أوّل من ألقى دروسا مستقلّة في التفسير[1].

خصائص التفسير في "مجاز القرآن"

إنّ أبا عبيدة من اللّغويين الأوائل الذين فسّروا القرآن قصدا لا عَرَضا فكان مـن أوّل من وضع العلوم اللغويّة الناشئة نحوا ومعجما في خدمة النصّ ولذلك كان مـن أوّل من سنّ في التفسير منهجا التزم بـه جميـع المفسّرين يتنـاول المـادّة القرآنيّـة حسـب الترتيب الذي وردت عليه في المصحف تناولا شاملا بدءا بالفاتحـة تليـها "البقــرة" وانتهاء إلى سورة "الناس" . وهذا الشمول لا يعني أنّ أبا عبيدة قد شـرح القـرآن كلّـه وإنّما استوقفه منه مـا كـان في عينيـه محتاجـا إلى الشـرح ويبـدو أنّ الكـلام الغـامض المحتاج إلى الشرح في نظر أبي عبيدة هو ذاك الكلام الـذي دخلـه انغـلاق مـن جهـة لفظه أو قراءته في تحديد وظائف عناصره أو تركيبـه في بيـان أسـلوبه، أمّـا مـا خـلا المعجم والإعراب والأسلوب فلم يكن أبو عبيدة ليلتفت إليه أو يقف عنده ولذلـك بـدا منهجا خاليًا مـن ايديولوجيًـا التـأويل المذهـبي اللّـهمّ إلاّ إذا كـان اللاّمذهـب مذهبـا فننعت تفسير اللغويين بكونه مذهبا ايديولوجيًا لغويًا.

وباختصار فإنّ قيمة "مجاز القرآن" لأبي عبيدة تتجلّى في كونه عملا سـعى إلى التجّرد من المبادئ الدينيّة السياسيّة يسقطها أصحاب الفـرق علـى النـصّ ويوجّـهون قراءته إلى ما يخدم تلك المواقف فلا يعدو حينئذ أن يكون أداة في خدمة الايديولوجيـا فلم يكن أبو عبيدة متحمّسا في شرحه ولم يكن تابعا ولم يكن نـاقلا بـل كـان مسؤولا يستنطق النصّ ولا يُنطِقه فإذا نطق النصّ بـأكثر مـن دلالـة وقـف منـها عنـد حـدود الإخبار بها ولم يرجّح منها إلاّ ما كانت القرينة اللغويّة دافعة إليه.

---

(1) كارل بروكلمان – "تاريخ الأدب العربـي" ج 4 ص 7 و قـال محمـد حسـين علـيّ الصغـيّر في هـذا : "الفرّاء هو أوّل منظّم لدرس التفسير أسبوعيا من ناحية الزمان وتسلسليا من ناحيـة ترتيـب المصحـف وتكامليا من حيث استقطب كلّ سور القرآن "(المورد المجلّد 17 العدد 4 1988).

غير أنّ الكتاب و إن تسامى عن الاختلافات المذهبيّة لم يكن تعامله مع القرآن تعاملا خالصا من تفاعل القارئ والشارح المسلم يشرح القرآن فإن لم يدافع أبو عبيدة عن مذهب دينيّ فقد دافع عن القرآن دفاعا لغويّا عمل على تبيان عربيّته وانضباط ما بدا منه شاذّا في معجمه ونحوه وتركيبه لقواعد اللغة العربيّة وعرفها وكأنّه ليس من انزياح في القرآن إلاّ وله صورة سابقة له تشبهه في الاستعمال العربي تشهد بأنّه عربي وأنّه فصيح فكان "مجاز القرآن" إبرازا لفصاحة القرآن في عدم خروجه عن الكلام العربي.

و كان "مجاز القرآن" من جهة أخرى تأسيسا لمنهج لغويّ في مباشرة النصّ توظّف فيه اللغة في خدمة الدلالة وهتك حجاب المعنى فحرص أبو عبيدة حيث كان الغموض حاصلا أو محتملا أن يعرّف بأسبابه المعجميّة أو الإعرابيّة أو التركيبيّة أو البلاغيّة و أن يخرج الكلام إلى الوضوح والفهم في مستواه الأوّل وهو مستوى التفسير دون أن يتخطّى ذلك إلى مستوى التأويل حيث الاستعانة على النصّ بأسباب نزوله وأهدافه الفقهيّة وأهداف قارئه المذهبيّة التي قد تلوي عنق الكلام إلى ما يناسبها[1]. وأبو عبيدة – و إن لم يورّط نفسه في تأويل القرآن فقد أشار في ملاحظات نظريّة هامّة – إلى جملة من الأسباب اللغويّة يحصل بوجودها لبس في المعنى واختلاف في الفهم يجرّ إلى الاختلاف في التأويل نعود إليها في الباب الثاني من هذا البحث.

---

(1) نصرّح بحكمنا هذا ونحن مطّلعون على مثل ما جاء في مقالات الإسلاميين لأبي الحسن عليّ بن اسماعيل الآشعري (ت 330 هـ) من أنّ "من العلماء باللّغة، وهو من الخوارج" أبو عبيدة معمر بن المثنّى وكان صُفريا" (ج 1 ص 198 مكتبة النهضة المصريّة ط2 1969(ومثل ما قال محمّد محي الدين عبد الحميد محقق مقالات الإسلاميين في أبي عبيدة : "... كان شعار الغريب أغلب عليه وأخبار العرب وأيّامها ... وكان شعوبيا يكره العرب وألف في مثالبها كتبا. (ص 198) وانظر في هذا المعنى ص 65–66 من "مناهج التفسير" لمصطفى الصاوي الجويني.

3) كتب إعراب القرآن

إنّ العلوم اللغويّة على اختلافها قد ساهمت في استكشاف أغوار النصّ القرآني واستكناه معالم الجمال والإيجاز فيه صوتيّة وصرفيّة ونحويّة وتركيبيّة وبلاغيّة ومعجميّة ولم يكن علم من هذه العلوم -في ظنّنا- ليضدّ علم النحو في خدمة تفسير القرآن، فقد كان أشدّ العلوم اللغويّة حظوة في علاقته بالقرآن خاصّة وبغيره من الملفوظ في اللغة عامّة. وتستمدّ العلوم النحويّة عامّة حظوتها على سائر علوم اللّغة من حقيقة شاملة أوّلا لكلّ اللّغات دون استثناء تتمثّل في مكانة التركيب في نظم الكلام سياقيّا وهو المخرج للّغة من حيّز الوجود بالقوّة إلى حيّز الوجود بالفعل وما تقتضيه هذه العمليّة الجوهريّة الأبديّة من تسيير وتوليف يندرجان في صلب الوظيفة النحويّة. وفي نطاق أضيق، تتمتّع العلوم النحويّة -ثانيا- بحظوة أكبر داخل اللغات الإعرابيّة ولا سيّما العربيّة حيث الاهتمام البارز بالعامل و علامات الإعراب في تلوّنها واتّصالها بالوظيفة النحويّة. ويزداد أمر النحو استفحالا داخل العربية، ثالثا، إذا تعلّق الأمر بالكتابة الفنيّة وخاصّة منها الشعر والقرآن حيث يكون الاجتهاد في ابتداع الأوضاع التركيبية النحوية[1] مثار الجدال في مسائل النحو بين النظرية والإنجاز وما يترتّب على ذلك من الخلاف الناشب في فهم النصّ وتأويله.

وممّا يزيد علم النحو خطورة شدّة التصاقه بالمعنى وهذا لا يعني أن بقية العلوم اللغوية منقطعة عنه إلاّ أن النحو بالمعنى ألصق. وقد ركّز الأجداد العرب على هذه الصلة واعتبروا أن اللغة بصفة عامة، أداة تواصل وتفاهم و أنّ اللفظ حامل للمعنى مؤدّ له[2]. أمّا عن علاقة النحو بالمعنى فقد سطعت جليّة في مقدّمة كلام السيوطي مثلا عن إعراب القرآن. قال : "من فوائد هذا النوع معرفة المعنى لأنّ الإعراب يميّز المعاني ويوقف على أغراض المتكلّمين"[3]. أمّا ابن خلدون فإنّه، عند تناوله لعلوم اللسان العربي، قد أولى النحو الصدارة وذلك لعلاقته بالمعنى. قال : "والذي يتحصّل أن الأهمّ المقدّم منها هو النحو إذ به تتبيّن أصول المقاصد بالدلالة ... و لولاه لجُهل

---

(1) لاحظ مثلا، كدليل على ذلك، ما يتميّز به الفصل الذي وضعه حاجي خليفة في علم إعراب القرآن (ج1 ص 121–124) في عدد النحاة المتكلّمين في المسألة واتّساع مداها في الزمان والمكان.

(2) انظر مثلا في ما جمعه السيوطي في حدّ اللّغة (المزهر ج 1 ص 7 و 8) : عن ابن جنّي في الخصائص: حدّ اللّغة أصوات يعبّر بها كلّ قوم عن أغراضهم – وعن ابن الحاجب : حدّ اللّغة كلّ لفظ وُضع لمعنى.

(3) "الإتقان" ج 1 ص 179.

أصـل الإفـادة، وكـان مـن حـقّ علـم اللغـة التقـدّمُ لـولا أن أكـثر الأوضـاع باقيــة في موضوعاتها لم تتغيّر بخـلاف الإعـراب ... فإنّـه تغـيّر بالجملـة ... فلذلـك كـان علـم النحوِ أهمّ من اللغة إذ في جهله الإخلالُ بالتفـاهم جملـةً و ليسـت كذلـك اللغـة"[1].
فيتجلّى ممّا ذكرنا أنّ مطلب القارئ والمفسّر للقرآن هو أوّل و قبـل كـلّ شـيء معانيـه ومقاصده يرتجى إدراكها الإدراك الصّحيح المشرّع لسلوك المسلم الضامن للسّعادتين في الدنيا والآخرة ولّما كان النحو أوْفى العلـوم اللغويـة بـهذه المأموريّـة وأولاهـا بتفسيره وتأويله انخرط التّفسير اللغوي الخالص في التفسير الإعرابي وكاد يقتصر عليه وهـذا لا يعني طبعا أنّ التفسير اللّغوي في غريـب القـرآن أو بيانـه مثـلا قـد توقّـف أو تقلّـص ليترك المجال فسيحا لإعراب القرآن فهذه العلوم اللغوية ما فتئت في منهجيّة تفسـير القرآن من الشروط اللازمة ولكنّها لم تكن – على خلاف التفسير الإعرابـي – لتسـتقلّ بـالتّصنيف وتتمـادى فيـه اسـتقلال التفسـير الإعرابـي بـه وتماديـه فيـه. والجديـر بالملاحظة أنّ الإسلام الرسمي (السنّي) قد ألـزم إعـراب القـرآن بجملـة مـن الضوابـط والقيود نظرا إلى ما يمكن أن يفضي إليـه تحـرّر النحـاة مـن "عبـث" مقصـود أو غـير مقصود بالتّركيب القرآني يذهب بمعاني القرآن كلّ مذهب. فكان شأن هـذه الضوابـط أن تحدّ من تعدّد القراءات واختلاف التأويل قدر المستطاع حتّى يكون المعنـى واحـدا أو إن كان لا بدّ من تعدّده أن يكون عدد المعاني المحتملـة محـدودا ومـدار مـا دُعِـيَ النّحويّ إلى الانضباط به هو تقديم الدّينيّ على النحويّ وتبجيل المـأثور علـى المعقـول في نزعة يعـامل النـص القرآنـي فيـها معاملـة مختلفـة عـن سـائر النصوص البشـريّة فيحسن بالنحويّ أن لا يتّخذ من القرآن نصّا تجريبيّا بيداغوجيّا فيه يتدرّب الطـالب على الوجوه المحتملة المختلفة في البناء والإعراب وعلى النحويّ "أن يتجنّـب الأمـور البعيدة والأوجه الضعيفة واللغات الشاذة ويخرج على القريــب والقــويّ والفصيـح فـإن لـم يظهـر فيــه إلاّ الوجــه البعيـد فلـه عـذر"[2]. وعـليه أن يلمّ بـالقراءات وأن يقارع تراكيـب القرآن بعضها ببعــض مراعيــا المشاكلــة بينـها[3] فذلـك مسـاعد له على الإعراب القويم وفي الجملة فإنّـه للقـرآن معنـى ومقصـد لا يغيـب عـن المسـلم ووجب أن يكون الإعراب في خدمة المقاصد أي أن يساهم النحـويّ بعلمـه لتـأكيد مـا كان قد علمـه وحصـل في صدره من المعانـي وبذلك يكــون المعقـول في خدمـة المنقـول

---

(1) ابن خلدون – "المقدّمة" ص 545-546/ وانظر أيضا مادة /ع/ر/ب/ في اللّسان.

(2) "الإتقان" ج 1 ص 180.

(3) السّابق ج 1ص 181.

ولا حرج البتّة من أن ينبّه السيوطي محذّرا : "قد يتجاذب المعنى والإعراب الشيء الواحد بأن يوجد في الكلام أنّ المعنى يدعو إلى أمر والإعراب يمنع منه، والمتمسّك به صحّة المعنى و يُؤوّلَ لصحّة المعنى الإعرابُ"[1].

المنهج في كتب إعراب القرآن

لقد أثار حاجي خليفة[2] في مطلع كلامه على علم إعراب القرآن قضيّة نسبة هذا العلم إلى القرآن إثارة عابرة تدلّ رغم ما فيها من تلميح، على أنّ بين العرب اختلافا في هذه المسألة أو قل، على الأقلّ، إنّ حيرة انتابت المفكّر العربي بين أن ينسب علم إعراب القرآن إلى علم النحو أو أن يعتبره فرعا من فروع علم التفسير أو أن يعتبره علما مستقلاّ بنفسه والاختلاف في نسبة هذا الفنّ شاهد على أنّ موضوعه وأهدافه ومناهجه لم تكن جليّة ويبدو أنّ المصنّفين في هذا العلم لم يأخذوا أنفسهم بالتقديم لأعمالهم تقديما يضبط الموضوع والمنهج واكتفوا من ذلك، ربّما بما في عناوين مصنّفاتهم من إيحاء بموضوع الكتاب و رغم أنّه لم يتسنّ لنا الاطلاع على العديد من كتب إعراب القرآن للأسباب الموضوعيّة المعروفة كفقدان الكتاب أو لكونه مخطوطا تعذّر اقتناؤه أو الاستفادة منه فإنّه بان لنا ممّا توفّر لدينا، أنّ اللغويين العرب قد اتّبعوا في كتب إعراب القرآن منهجين مختلفين : في المنهج الأوّل أخضع الدّارس المادة القرآنيّة لتبويب نحويّ فجمع من آي القرآن ما اشترك في ظاهرة تركيبيّة أو إعرابيّة واحدة ولعلّ الصفة النحويّة في هذا المنهج أوضح وأطغى و إن تعلّق الشاهد فيه، أو كاد، بالقرآن وممّا يندرج ضمن هذا المنهج كتاب "إعراب

---

(1) "الإتقان" ج 1 ص 182

وكذلك كان رأي تودوروف في مقاصد التفسير المسيحيّ. قال :

L'éxégète de la bible n'a aucun doute quant au sens auquel il aboutira c'est même là le point le plus solidement établi de sa stratégie = la bible énonce la doctrine chrétienne (Symbolisme et interprétation p.104)

و قال سان أوغستان:

Tout ce qui, dans la parole divine, ne peut se rapporter, pris au sens propre, ni à l'honnêteté des mœurs, ni à la vérité de la foi, est dit, sachez le bien, au sens figuré. (D.C.II X 14 in symbolisme et interprétation. P.92).

(2) "كشف الظّنون" ج 1 ص 121/ ويورد ابراهيم عبد الله رفيدة في كتب إعراب القرآن وكتب معاني القرآن جردا مستفيضا (ج1 ص 112 من "النحو وكتب التفسير" الدار الجماهيريّة للنشر والتوزيع والإعلان ط3/1990.

القرآن" المنسوب إلى الزجّاج (ت 316هـ)[1]. أمّا المنهج الثاني، فعلى خلاف الأوّل، قد عمد فيه الدارس إلى ترتيب مادّته الترتيب المتوخّى في كتب التفسير يتناول السور والآيات حسب الترتيب المعهود إلاّ أنّه يكاد لا يهتمّ إلاّ بمعالجة القضايا النحويّة الإعرابيّة ولذلك فإنّه على خلاف السابق إلى علم التفسير في ظاهره، أقرب. ويسهل على الناقد في هذا المنهج تبيّن درجتين على الأقلّ في مدى توسّع المفسّر في الاهتمام بالقضايا النحويّة المطروحة تعمّقا واستطرادا وبغير القضايا النحويّة، ممّا له صلة بتوضيح المقاصد الشرعيّة، ويمكن في هذا المنهج الثاني، أن يمثّل كتاب "البيان في غريب إعراب القرآن" لأبي البركات ابن الأنباري (ت 577 هـ) التفسير الإعرابيّ المختصر وأن يمثّل " البحر المحيط" لأبي حيّان الأندلسي (ت 745 هـ). نموذجا للتفسير الإعرابي النحوي اللغوي المتبحّر. ونحن نحاول فيما يلي أن نتناول بالتحليل المصنّفات التمثيليّة المذكورة حسب التقسيم الذي أشرنا إليه لا نتوجّه إلى دراسة الكتاب لذاته بقدر ما نركّز على ما يمكن أن يعدّ فيه خاصيّة مميّزة للمنهج الإعرابي في تفسير القرآن علما بأنّ هذه المصنّفات، و إن اختلفت في معالجتها للنصّ القرآني تشترك في كونها نصوصا عربيّة إسلاميّة صدرت عن النحاة غالبا وعاملت القرآن المعاملة الخاصّة ونزّلته المنزلة التي أولتها له علوم العربيّة فساهمت في التعريف به بقدر ما ساهم في دفعها نحو النضج والاكتمال.

1.3) "إعراب القرآن" المنسوب إلى الزجّاج

من المصنّفات المؤرّخة لتفسير القرآن[2] مصنّفات، إن تكلّمت في التفسير اللغوي قصرته على الثلاثي المشهور : أبي عبيدة والفرّاء والزجّاج[3]. والزجّاج في هذه المراجع مساهم في التفسير اللغوي بكتاب " معاني القرآن " لا بكتاب "إعراب القرآن" و كتاب "معاني القرآن" هذا كتاب تسنده جلّ كتب التراجم إلى الزجّاج دون

---

(1) يعتبر محقّق " إعراب القرآن" أنّه الكتاب الوحيد الذي عرض السّور في ظلّ الإعراب (ج 3 ص 1994).

(2) من أمثال بروكلمان في "تاريخ الأدب العربي" و مصطفى الجويني في "مناهج التفسير" وابراهيم عبد الله رفيدة في "النحو وكتب التفسير".

(3) الزجّاج هو أبو اسحاق ابراهيم بن السريّ بن سهل النحوي (ت.316 هـ)/انظر "مناهج التفسير" للجويني ص 94.

أن تنسب إليه كتابا في إعراب القرآن[1]. وإنّما تسرّب الخلط وانتصب الوهم من تشابك مصطلحات تقاربت في دلالتها وعطف بعضها على بعض أو قام بعضها مقام البعض الآخر وهي مصطلحات معاني القرآن وغريب القرآن وإعراب القرآن.

فنجم عن ذلك أن تحدّث الزركلي عن مخطوطة للزجّاج بخزانة الرباط اسمها "مختصر إعراب القرآن ومعانيه"[2] و أشار بروكلمان في ترجمة الزجّاج إلى كتاب له عنوانه "معاني القرآن" أو "إعراب القرآن ومعانيه"[3] ونسب إليه ابراهيم عبد الله رفيدة "كتاب معاني القرآن وإعرابه"[4]. و ما دام الزجّاج نحويّا بل من جهابذة النحاة فما الغرابة في أن يكون له في إعراب القرآن مصنّف. وهكذا نسب هذا الكتاب إلى الزجّاج وقد حقّقه ابراهيم الأبياري في ثلاثة أجزاء[5]، رجّح في الثالث منها أن يكون الكتاب لمغربيّ هو حسب ظنّه : أبو محمد مكّي بن أبي طالب حمّوش بن محمد بن مختار القيسي (ت 437 هـ) مستندا في دعواه هذه إلى حجج مختلفة [6] ولئن كان التحقيق في صحّة نسبة الكتاب مطلبا علميّا جديرا بالاهتمام والبحث فإنّه في هذا المقام ، لا يعنينا بقدر ما يعنينا المؤلّف ذاته شاهدا فيما بين القرنين الرابع والخامس على صورة معيّنة للعلاقة ما بين النحو والقرآن.

جاء "كتاب إعراب القرآن" في تسعين بابًا وزّعها المحقّق إلى ثلاثة أجزاء في مجلّدين، وقد تفاوتت هذه الأبواب في حجمها وتنوّعت في مضمونها تنوّعا يعسّر على الدارس الاهتداء إلى بنيتها و الاستفادة من مادّتها ولم نر المحقّق يجتهد في إعادة ترتيبها ترتيبا يسهّل تناولها. والكتاب جلّه في قضايا النحو القرآني لا نستثني من ذلك إلاّ أبوابا قليلة جدّا في مسائل صرفيّة أو صوتيّة تعلّقت بقراءة القرآن[7].

---

(1) انظر مثلا "معجم الأدباء" ج 1 ص 63 و وفيات الأعيان ج 1 ص 49 والفهرست ص 274.

(2) "الأعلام" ج 1 ص 40.

(3) "تاريخ الأدب العربي" ج 2 ص 172.

(4) "النحو و كتب التفسير" ج 1 ص 299.

(5) ط دار الكتاب اللّبناني ببيروت ط 1982/2.

(6) أثار ابراهيم عبد الله رفيدة هذه القضيّة، و رأى أن مؤلّف "إعراب القرآن" يجب أن يكون غيرهما دون تبرير مقنع و دون اقتراح حلّ بديل.(ج 1 ص 133-134.

(7) من ذلك : الباب الحادي عشر : ما جاء في التنزيل من الإشمام والرّوم – والباب 75 : ما جاء في التنزيل من القلب في الإبدال – والباب 88 : وهذا نوع آخر من القراءات.

والكتاب سواء نُسب إلى الزجّاج أم إلى غيره يتضمّن من المعاني ما يقوم دليلا على أنّه وُضع في عصر تجاوزت الدراسة النحويّة فيه مرحلة النشأة والمناظرة وانتهت إلى مرحلة إرساء الثوابت واستخلاص النتائج وتلخيص المواقف في شأن إعراب القرآن بهيمنة نحويّة بصريّة سيبويهيّة ربّما كانت عاملا من العوامل الدّافعة إلى نسبة الكتاب إلى الزجّاج البصري[1].

هذا هو أحد المنهجين في دراسة الإعراب القرآني يقوم على إخضاع المادّة القرآنيّة لتبويب نحويّ تتراءى من خلاله أبرز خصائص التركيب في القرآن وتنمّ عن عناية خاصّة بالنصّ المقدّس تستنطقه من وجهة نظر نحوية وتستفيد فيه من نضج البحث النحوي العربي واكتماله وتتقدّم في مزيد من الاتّساع والعمق والشمول بالملاحظات الإعرابية والتركيبية المبثوثة في كتاب سيبويه ثمّ في مجاز القرآن لأبي عبيدة وبصرف النظر عن الخلافات الفنّية الفلسفية الدّائرة بين أهل الاختصاص التي ردّد الكتاب صداها وجعله، من أجلها، وثيقة تاريخية علمية، فإنّ الحرص على الانتهاء إلى المعنى بامتطاء الإعراب كان ديدنه و رغم ما أوقعه فيه ذلك أحيانا من تأويل للقرآن تعوزه الدقّة والحجّة المقنعة فإن المُعوّل عنده في استقراء الدلالة وترجيح بعضها على بعض كان دائما نحويّا يصبغ التفسير الإعرابي بصبغة علميّة لا أثر فيها، في الظاهر، للعوامل الحافّة والمواقف الايديوليدية التي يمكن أن تجد في هذا التفسير النحويّ خير مؤيّد لها.

2.3) "البيان في غريب إعراب القرآن" لابن الأنباري (ت 557)

إنّ النحاة القدامى قد سلكوا، مثلما قلنا آنفا، منهجين مختلفين في تناول النحو القرآني، أحدهما، وقد كنّا بصدده، قد بوّب آيات القرآن تبويبا نحويا يضمّ الباب الواحد من كلام الله ما استجاب لظاهرة تركيبية أو إعرابية واحدة، فوافق فيه الظاهرُ الباطن فكان عملا نحويّا قلبا و قالبا لا يهتمّ من القرآن إلاّ بالقدر الذي تقتضيه الصناعة النحويّة. أمّا المنهج الثاني فتقليديّ يعالج فيه القرآن حسب ترتيبه

---

[1] كان سيبويه المرجع الأساسي والقطب الذي حوله دار النحو القرآني في هذا الكتاب. انظر خاصة الأبواب : 45 و 81 و 87.

في المصحف ولذلك فهو في الظاهر لا يختلف عن غيره من كتب التفسير إلاّ أن غايته من التفسير غاية نحوية إعرابية، وهذا المنهج على ما يبدو[1] أشدّ شيوعا واستعمالا من الأوّل ولعلّ ممّا يعلّل تفضيل هذا المنهج سعادة العالِم المسلم ينجز في القرآن تفسيرا بالإضافة إلى أن هذا المنهج يساعده على تحليل للآية القرآنية تحليلا لغويا واسعا يتجاوز الإعراب إلى مسائل أخرى معجمية أو صوتية أو صرفية ممّا يصعب تهيّؤه بالمنهج المخالف. وقد بدا لنا أن هذا المنهج اللغوي في تفسير القرآن قد مرّ على الأقلّ بشوطين واضحين : شوط سابق فيما بين القرن الرّابع إلى القرن السادس للهجرة وفيه تركّز البحث على النحو دون سائر الفنون اللّغويّة، في علاقته بالقرآن وشوط لاحق لعلّ رائده أبو حيّان الأندلسي (654–745) وفيه اتّسع نطاق اللغة ليشمل التصريف والمعجم والبلاغة ... وقد عقبت هذا الشوط الثاني مرحلة لا تخصّ تفسير القرآن بقدر ما تمثّل ظاهرة حضارية ثقافية عامّة وهي مرحلة التلخيص والتبسيط وقد تولّى نحاة مثل أبي اسحاق ابراهيم بن محمد الصفاقسي (ت 746) تلخيص البحر المحيط لأبي حيّان، وتولّى محمد بن سليمان الصرخدي الشافعي (ت 796) تلخيص التلخيص وهكذا.

ولعلّه من المفيد أن نقف وقفة قصيرة عند الشوط الأوّل من التفسير الإعرابي نتلمّس خصائصه وأوجه الطرافة فيه معتمدين على مصنّف يمكن أن يكون ممثّلا لهذه المرحلة وهو كتاب البيان في غريب إعراب القرآن"[2] لأبي البركات كمال الدين عبد الرحمان بن محمد بن عبيد الله بن أبي سعيد بن الأنباري (513–577) صاحب كتاب "الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين" وابن الأنباري نحويّ أوّلا وقبل كلّ شيء، إلاّ أن تكوينه الأدبي التقليدي مكّنه من التصنيف في مسائل أدبيّة مختلفة[3]. ولربّما كان ذلك دافعا إلى الوصل بين القرآن نصّا أدبيا فنّيا والإعراب ظاهرة نحوية لغوية وَصْل الغاية بالوسيلة وكان مساهمة يرجو منها ابن الأنباري ككلّ مسلم نيل الثواب من تفسير القرآن أي تقريب معانيه إلى قارئه. وقد استعمل للدلالة على الإفهام مصطلحا ينتسب إلى مجال البلاغة هو مصطلح "البيان" وربطه بالإعراب رَبْطًا يُفهم منه العلاقة الجدلية بين النحو والمعنى

---

(1) انظر في هذا المعنى كلام المحقّق لكتاب "إعراب القرآن" المنسوب إلى الزجّاج.

(2) تحقيق د. طه عبد الحميد طه. جزءان. دار الكتاب العربي للطباعة والنشر. القاهرة 1969.

(3) انظر في مصنّفاته : بروكلمان مثلا : "تاريخ الأدب العربي" ج 5 ص 172.

وهي علاقة لا تحبّ للإعراب أن يكون مجرّد رياضة فكرية منعزلة عن الدلالـة. قـال في مقدّمة عمله: "... فقد لخّصت في هذا المختصر غريب إعراب القرآن على غاية مـن البيان توخّيا للتفهيم لعلّ الله ينفع به إنّه هو البرّ الرحيم."

وقد سلك ابن الأنبـاري في عملـه مسـلكا قـارّا تمثّـل خاصّـة في تفسـير القـرآن حسب ترتيب المصحف لا تستوقفه منه إلاّ الآيـات المتضمّنـة إشـكالا إعرابيـا يتولّـى تحليله وتبريره وتشريعه بأن يحيل على ما يشابهه في القرآن وفي كلام العـرب بمثـل قوله: "وهو كثير في كلامهم"[1]. فإذا كان الـتركيب قـابلا لتعـدّد الإعـراب والتـأويل استعرض مختلف الاحتمالات يجوّزها إذا لم يكن فيها ما يُخلّ بالأسس النحويـة[2]، ولولا الترتيب المصحفي الذي اعتمده ابن الأنباري لقلنا إنّه، في جوهر الموضوع، يكـاد يثير من القضايا الإعرابية ما أثاره كتاب إعراب القـرآن المنسـوب إلى الزجّـاج ويكـاد يستشهد عليها بالشواهد نفسها ويسـتخلص منـها عنـد التحليـل القواعـد نفسـها[3]. وهذا يعني أن التفكير النحوي في القرآن، بل في اللسان العربـي قـد انتـهى في القـرن السادس الهجري إلى حصر مواضع الإشكال في النصّ القرآني و إلى استجماع مختلـف الأقوال في شأنها وإلى تلخيص الكلام في شأنها وإن كان من إضافـة فربّمـا تمثّلـت في أن يدلي ابن الأنباري مثلا بدلوه بالتأييد أو بالمعارضـة[4] في منـهج تمجيـديّ نحـويّ واحد.

وبهذا تكون مادّة إعراب القرآن جـدّ متشـابهة وإن اختلـف المنـهجان، إلاّ أن الترتيب المصحفي قد أباح لابن الأنباري من حين لآخر أن لا يكتفي في التعليق علـى الآية بإثارة القضية الإعرابية الأساسية فيها فربّما عمد في مواضع مختلفة من تفسـيره إلى تحليل الآية إلى مكوّناتها المباشرة رافعا بذلـك مـا يكـون حافّـا بـها مـن الغمـوض والانغلاق ومنجزا في الوقت نفسه، على القرآن، تمرينـا إعرابيـا مدرسـيا، تُسـتعرض فيـه مختلـف الاحتمـالات الإعرابيـة وفضلـها في تبيّـن دقـائق المعنـى الدفينـة في

(1) في ص 85 و ص 86 و ص 55 و ص 214.

(2) في ج 1 : ص 75 و 126 و 120و 129 و 140 و 210 و 215 و 251.

(3) من الأمثلة على ذلك : عطف المفرد على الجمع (ص 52) وحذف المعطوف عليه والاكتفاء بـالمعطوف للدلالة عليه 'ص 85 –89) وتذكر اسمين وتكني عن أحدهما' (ص79) حذف المضاف(ص 80).

(4) معارضته لسيبويه مثلا ص 52 و معارضته للنحّاس ص 35.

التركيب[1]. وقد أباح هذا الترتيب المصحفي للكاتب أن يكون إلى شرح النصّ أقرب، فلم يقف، في بعض الأحيان، عند الاهتمام بالإعراب القرآني بل تجاوزه، كما قلنا، إلى استعراض بعض المسائل الصّوتية والصّرفية النظرية التي لا تكاد تمتّ إلى الدلالة بصلة في زمن ميّز فيه اللغويون بين الدراسة النحوية والدراسة الصّرفية[2]، كما اهتمّ في مواضع نادرة من تفسيره بالشرح المعجميّ[3] وما جرى فيه من اختلاف موجّه للدلالة. وقد عدمنا في هذا الكتاب، رغم خروجه النسبيّ عن إطار الإعراب، ملاحظات في بلاغة القرآن رغم تطوّر الدراسة البلاغية في عصر ابن الأنباري ومكانتها المرموقة في كتب التفسير وتعويل الملل والنحل عليها لتوجيه تأويل القرآن وربّما كان هذا في حدّ ذاته سببا مقنعا للإعراض عنها حتّى لا تمتزج الدراسة النحوية الإعرابية بغيرها من العلوم اللغويّة فينزلق النحويّ رغم أنفه إلى ميدان في تفسير القرآن لا يحبّ أن يحشر نفسه فيه حتّى أنّه سيُعاب على أبي حيان الأندلسي فيما بعد مزجه النحو بغيره من علوم اللغة في بحره المحيط[4].

والذي نختم به دراسة هذا الصنف من التأليف في النحو القرآني هو أنّ له، من جهة، حدودا زمانيّة تؤطّره وهي مسايرة لنشأة النحو العربي وتطوّره و أنّ له ظروفا سياسيّة حضاريّة علميّة تعلّقت بقدسيّة النصّ القرآني وضرورة المساهمة العلميّة غير المذهبيّة الايديولوجيّة في توضيح مقاصده، فلم يكن أحسن من النحو مدخلا إلى

---

(1) من الأمثلة على ذلك قوله تعالى : وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنْ اشْتَرَاهُ مَالَهُ مِنْ خَلاَقٍ(البقرة 102) قال ابن الأنباري : "اللاّم" في " لَمَن اشتراه لام الابتداء و "مَن" بمعنى الذي في موضع رفع لأنّه مبتدأ، وخبره : "ماله في الآخرة من خلاق". و "اشتراه" صلته، و "مِن" زائدة لتأكيد النفي. وتقديره ماله في الآخرة خلاق. و "خلاق" مبتدأ و "له في الآخرة" خبرُه، والمبتدأ وخبره في موضع رفع لأ نّه خبرُ المبتدإ الأوّل الذي هو (مَن) و "اللاّم" علّقت "علموا" أن تعمل فيما بعدها لأنّ لام الابتداء تقطع ما بعدها عمّا قبلها، كحروف الاستفهام والشرط.

ويجوز أن تكون "من" شرطيّة، و "اشتراه" فعل الشرط وموضعه الجزم بها. وجواب الشرط قوله تعالى: مالَه في الآخرة"، وهو، و إن كان في الظاهر جواب الشرط فهو جواب القسم في الحقيقة، لأنّ التقدير، واللهِ لَمَنْ اشتراه مَالَه في الآخرة. و "اللاّم" في "لَمن اشتراه" هي اللاّم التي تدخل على إن الشرطيّة كقوله تعالى..."(إعراب القرآن ج 1 ص 115).

(2) انظر مثلا ج 1 ص 38 و 45 و 53 و 58 و 81.

(3) من ذلك : ج 1 ص 58 و ص 198.

(4) ذكر ابراهيم الصفاقسي (ت 742 هـ) في كتابه "المجيد في إعراب القرآن" البحرَ لشيخه أبي حيان ومدحه ثم قال : لكنّه سلك سبيل المفسّرين في الجمع بين التفسير والإعراب فتفرّق فيه المقصود" (كشف الظنون ج 1 ص 122).

معنى القرآن. وهذه المصنّفات النحوية مصنّفات إعرابية أوّلا وقبل كلّ شيء لأن قضايا العامل والإعراب وعلاماته استقطبت اهتمام النحاة فكادوا يقصرون الدراسة النحوية عليها ولذلك لم يحظ التركيب القرآني الأسلوبي بعناية كبيرة و إن جاء الكلام عنه عرضا لشدّة تعلّق النحويّ باللفظة المفردة داخل التركيب، وقد اجتهد المتكلّمون في إعراب القرآن في أن يقفوا عند حدود اختصاصهم لا يتجاوزونه إلى ما سواه من العلوم اللغوية، ولنا أن نتساءل إن كانوا قد اكتفوا بالنحو استغناء به عن غيره أم كان ذلك لاعتبارات منهجية تحترم حدود العلم وتقف دونها ؟ ذلك لأن مجاز القرآن لأبي عبيدة (ت 210) كان منذ القرن الثالث للهجرة تفسيرا لغويا شاملا جمع من كلّ علوم اللغة بطرف فهو معجميّ ونحويّ إعرابي وأسلوبي وصرفيّ وبلاغيّ، وإذا بكتب إعراب القرآن تختصّ داخل الاختصاص فلا تتناول من التفسير اللغويّ إلاّ بعضه، تركّز على النحو، وتتجاهل العلوم اللغوية المتبقّية. ولئن بدا التفسير اللغويّ منقوصا مبتورا من جرّاء تضييق المجال اللغويّ في مجال نحويّ فإن الاقتصار على النحو دون سواه قد كان -دون ريب - في صالح القرآن والنحو العربي كليهما، إذ ساهم النحو من جهته في التفسير العلمي الموضوعيّ للقرآن وساهم القرآن في وضع النظرية العربية وإن انزلق النحاة في كثير من الأحيان في جدال إعرابيّ نظريّ لا يكاد يتّصل بإيضاح الدلالة في عملية التواصل الخطابيّ.

4) "البحر المحيط" لأبي حيّان الأندلسي

قد توفّرت في أبي حيّان الغرناطي الأندلسي (654 – 745 هـ) وحوله جملة من العوامل جعلت منه في اعتقادنا الحلقة الأخيرة في سلسلة التفاسير اللغوية. فقد عاش الرجل، من جهة، في عصر متأخّر (منتصف القرن الثامن الهجري) تخطّى فيه العالم العربي مراحل وضع العلوم والتجادل في قضاياها وإرساء قواعدها وقوانينها إلى مرحلة الجمع والترتيب والتصنيف والتلخيص وهي مرحلة، على خلاف ما قد يتبادر إلى الذهن، مفيدة وهامّة والجهد المبذول فيها لتلخيص المعاني والمواقف المتشابكة وإبرازها في تفاعلها بعضها ببعض في جدلية تاريخية متطوّرة متسلسلة مبسّطة، قد لا يقلّ أهميّة واجتهادا عن مراحل الإبداع والخلق السّابقة.

وتنضاف إلى الظرف التاريخيّ الذي عاش فيه أبو حيّان نسبته المغربية الأندلسية التي شكّلت منذ القدم في علاقة الشرق بالغرب العربيين قادح تنافس وتواجه حتّى لا نستعمل في ذلك مصطلحات نفسية من قبيل المركّبات والعقد. وقد أشار أبو حيّان إلى هذه النسبة في مقدّمة "البحر المحيط" ملمّحا إلى كفاءة المغاربة ومساهمتهم في البحث العلمي والطريف في الأمر هو أن أبا حيّان ينوّه بفضل المغرب وهو مقيم بالأراضي المصرية حيث درّس علوم القرآن وحيث توفّي. فلم تُنسه إقامته بالشرق وانتصابه للتدريس فيه اعترافا له بعلمه، نسبته المغربية والعصبية الجهوية قال : "وليس العلم على زمان مقصورا ولا في أهل زمان محصورا ... ومازال بأفقنا المغربيّ الأندلسي على بعده من مهبط الوحي النّبويّ علماء بالعلوم الإسلاميّة وغيرها كملة وفهماء ... "[1] وإنّما وقفنا عند هذه النّسبة المغربيّة لظنّنا أنّها ستكون من جملة الحوافز على أن لا يقنع بالتفسير الملخّص المنقول وأن يجتهد حينئذ في وضع العمل الطّريف الدّال على مقدرة المغاربة ومنزلتهم. فإذا أضفنا إلى ذلك تنويه كتب التّراجم بفضله وعلمه في مجالين بارزين على الأقلّ هما علم اللّغة وعلم التفسير[2] تأكّد عندنا حرص أبي حيّان على عدم الاقتصار على الجمع والتلخيص وهو من أهمّ ما ركّز عليه في مقدّمة تفسيره قائلا : "فكم حوى من لطيفة فكري مستخرجها، ومن غريبة ذهني منتجها، تحصّلت بالعكوف على علم العربية والنّظر في التراكيب النحويّة والتصرّف في أساليب النظم والنشر."[3] فإذا استقامت لهذا المصنّف صفات ثلاث أنّه تفسير وأنه جامع وأنّه مجتهد عقبتها صفة رابعة هامّة هي أنّه لغويّ ونحن هنا نستعمل مصطلح اللغة في معناه الواسع الحاوي لمختلف علوم اللغة ما تعلّق منها بالأصوات في اختلاف القراءات وما تعلّق منها بالمعجم والصّرف والنحو والبلاغة و إن كان حظّ النحو أوفى نظرا إلى أن مشاغل أبي حيّان ومصنّفاته كانت بالدرجة الأولى نحويّة، فهو صاحب ارتشاف الضرب من لسان العرب وصاحب التذييل والتّكميل في شرح التّسهيل[4].

---

(1) "البحر المحيط" -الرياض، المملكة العربية السّعودية ج 1 ص 3.

(2) جاء في "فوات الوفيات" : "و أمّا النحو والتصريف فهو إمام الدّنيا فيهما وله اليد الطولى في التفسير والحديث الشروط والفروع – "محمد شاكر الكتبي – دار صادر بيروت ج 4 ص 71.

(3) "البحر المحيط ج 1 ص 3.

(4) أنجز عبد المجيد عبد السّلام المحتسب رسالة مرقونة بكلّية الآداب بالقاهرة رقم 2270 عنوانها: منهج أبي حيّان في تفسيره البحر المحيط وخصّص ابراهيم عبد الله رفيدة فصلا للقضايا النحويّة في البحر المحيط في "النحو وكتب التفسير ج 2 ص 906-960.

ونظرا إلى اختصاص أبي حيّان بـالنحو وإلى غـزارة المـادّة النحويّـة في تفسـيره تحليلا للتركيب القرآني وتبسّـطا في مسـائل الخـلاف فقـد وصـل العديـد مـن النقّـاد "البحر المحيط" بعلم إعراب القرآن[1] وصلا قد يُفهم منه أنّ "البحر المحيـط" كتـاب في النحو أو في إعراب القرآن. والواقع أنّ الكتاب في تفسير القرآن من حيث الاهتمـام بدلالة الخطاب والاجتهاد في إدراك المقاصد فـأبو حيّـان صـاحب مذهـب في التفسير يتحمّس له وهو صاحب منهج في معالجة النصّ يستدعي منـه ككـلّ مفسّـر أن يكـون مطّلعا على جملة من العلوم الدينيّة لا يستقيم التفسير بدونـها : علـم الحديث وعلـم أصول الفقه وعلم الكلام وعلم القراءات[2]. إلاّ أنّه والحقّ يقـال يؤخّـر هـذه العلـوم إلى درجات رابعة وخامسة وسادسة وسابعة ويقدّم عليها بالدرجـة الأولى العلـوم اللغويّـة معجمـا فنحـوا فبلاغـة. ولا يمكـن لقـارئ "البحـر المحيـط" أن لا يتفطّـن لملاحظـة منهجيّة أساسيّة في تفسير أبي حيّان كثيرة التردّد يؤكّد فيها أنّ هـذه العلـوم إن هـي إلاّ أدوات مساعدة على فهم النصّ وأنّها ليست علوما مقصودة لذاتها فكلّمـا شـعر أنّ الكلام قد انزلق به بعيدا عن معنى الآية نحـو تنـاول العلـوم الفروع في ذاتـها توسّـعا واستطرادا تماسك وأحال القارئ على ذلك العلـم باعتبـار أنّ علـم التفسـير غـير تلـك العلوم الوسائل. وإن كانت هذه الصرامة المنهجيّة متيقّظة في العلوم الدينيّة أكثر منـها في العلوم اللغويّة وفي النحو أكثر منها في الاستطرادات اللّغويّة[3].

وقد يستنتج الدارس من هـذه الملاحظـة وعيـا مـن المفسّـر بأهدافـه والتزامـا في المنهج بحدوده في زمن ورث من التفاسير في عددها واختلاف مذاهبها وطرقها رصيـدا يصعـب اختزالـه وضبطـه إلاّ أنّ هدفنـا الأوّل مـن هـذه الملاحظـة بيـان أنّ "البحـر

---

(1) قال صبحي الصالح : و إذا أردنا إعراب القرآن فعلينا بالبحر المحيط "مبـاحث في علـوم القـرآن ص 297 وعبد الله رفيدة ج 2 ص 906.

(2) "البحر المحيط" ص 6 و 7.

(3) قال أبو حيّان مثلا : و مسألة الرؤيا يتكلّم عليها في أصول الدين (ج 1 ص 186) – و قال : "وهـذه المسألة يبحث فيها في أصول الدين (ج 1 ص 124-125) وقال : "و قد أطـال الزمخشـري و غـيره الكلام على هذه الحروف (الفواتح) بما ليس يحصل منه كبـير فـائدة في علـم التفسير (ج 1 ص 35) وقال : هذه مسألة يتكلّم عليها في علم الهيئة (ج 1 ص 27) و قال : وحكم هـذه الهـاء بالنسبة إلى الحركة والإيمان والإسكان والاختلاس والإشـباع في كتـب النحـو (ج 1 ص 33) و قـال : وفي هـذه القصّة زيادات ذكرها المفسّرون لا نطوّل بذكرهـا لأنّـها ليسـت ممّـا يتوقّـف عليـها مدلـول الآيـة و لا تفسيرها (ج 1 ص 156) و قال : وهذه مسألة مشكلة يبحث فيها في علم الكلام (ج 1 ص 184) – و انظر ج 1 ص 32 و ج 1 ص 201.

المحيط" تفسير للقرآن بالمعنى المتداول لهذه العبارة (قال أبو حيّان يعرّف التفسير هو علم يُبحث فيه عن كيفيّة النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفراديّة والتركيبيّة ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمّات لذلك)[1] و "البحر المحيط" تفسير لغويّ تبوّأت فيه العلوم اللغويّة عامّة صدارة وسائل الشرح المعتمدة، وأنّه - لئن تفاوت حظّ العلوم اللّغويّة من اهتمام الشارح فضعف نصيب الصوتيات والصرف والبلاغة فإنّ الشرح المعجمي لا يقلّ قيمة عن الشرح الإعرابي بل لقد أحصينا في الجزء الأوّل من "البحر المحيط" عدد الأبيات الشعريّة التي استشهد بها المفسّر فلاحظنا - وإن كان الاستشهاد بالشعر في المعجم أشدّ في العادة من الاستشهاد في النحو - أنّ هذه الشواهد الشعريّة قد وظّفت بنسبة 70% تقريبا في تثبيت الشرح المعجمي ولم يستعمل منها في النحو إلاّ % 30. ولذلك فنحن نعتبر أنّ البحر المحيط" أشبه في أهدافه ومنهجه بمجاز القرآن لأبي عبيدة (ت210) منه بكتب إعراب القرآن كالذي لابن الأنباري (ت 577) أو المنسوب إلى الزجّاج. فكلاهما لغويّ بالمعنى الواسع للعبارة إلاّ أنّ خمسة قرون فصلت الأوّل عن الثاني كانت اللغة خلالها قد شهدت من التطوّر ما ردّد "البحر المحيط" صداه وتلاطمت به أمواجه وكأنّ سلسلة التفسير اللّغوي قد انغلقت بالتحام هاتين الحلقتين حلقة البداية وحلقة النهاية. ولعلّنا أثناء الكلام عن مقوّمات المنهج عند أبي حيّان نستجلي من مواضع الشبه بين المصنّفين ما يثبت المقارنة بينهما.

لقد حدّد أبو حيّان في مقدّمة تفسيره[2] منهجه في الشرح تحديدا يدلّ على منطلقه اللّغوي المعجمي فالنحويّ واهتمامه بمختلف الأقوال السابقة تلخيصا وتبسيطا وترجيحه لإحدى التأويلات وتبريره لاختياراته وهو لا يخفي منذ البداية إعجابه ببعض الرجال ستتردّد أسماؤهم والاستناد إليهم في غضون التفسير وهم سيبويه أوّلا و"الكتاب هو المرقاة إلى فهم الكتاب إذ هو المطلّع على علم الإعراب فجدير لمن تاقت نفسه إلى علم التفسير ... أن يعتكف على كتاب سيبويه فهو في هذا الفنّ المعوّل عليه والمستند في حلّ المشكلات إليه[3]، والزمخشري ثانيّا لحاجة المفسّر إلى التفنّن

---

(1) "البحر المحيط " ج 1 ص 14.

(2) في الصفحتين الرابعة والخامسة من الجزء الأوّل من "البحر المحيط".

(3) "البحر المحيط" ج 1 ص3 و جاء في رسالة عبد المجيد المحتسب أنّ إفراط أبي حيّان في ذكر مسائل النحو "جعل البحر المحيط أقرب ما يكون إلى كتب النحو منه إلى كتب التفسير"(ص 358).

في البلاغة حاجته في علم التّفسير لعلم النّحو وأبو محمّد عبد الحقّ بن غالب بن عطيّة الأندلسي ثالثا وهما "أجلّ من صنّف في علم التّفسير"[1].

وقد لاحظنا في مباشرة أبي حيّان للسّورة الواحدة أنّه يجزّئها إلى مجموعات كلّ مجموعة تتكوّن من عدد قليل من الآيات يتولّى شرحها مجموعة فمجموعة وآية فآية وقد كان حريصا، كلّما خرج من آية إلى أخرى، على أن يوجد الرّابط المعنويّ بينهما حتّى يتأكّد عند القارئ ما بين آي القرآن من التّماسك والتّداعي متجاهلا ما أثير في ترتيب آي القرآن من جدال ومتوهّما أنّ الآيات القرآنيّة قد تسلسلت في نزولها تسلسلا مكانيّا وزمانيّا يشرّع لتلك اللّحمة التي يقيمها بينها وقد استعمل لذلك عبارة تتردّد بكثرة في تفسيره وهي قوله : " ... ومناسبة هذه الآية لِمَا قبلها" يليها تلخيص لِمَا سبق و تمهيد لِمَا لحق[2] كقوله تعالى : "وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ" (البقرة 24) ومناسبة هذه الآية لما قبلها أنّه لما احتجّ تعالى عليهم بما يثبت الوحدانيّة ... وعرفهم أنّ من جعل الله شريكا فهو بمعزل من العلم والتمييز أخذ يحتجّ على من شكّ في النبوّة بما يزيل شبهته وهو كون القرآن معجزة[3]."

فإذا أقبل على الآية يشرحها عمد أوّل الأمر إلى الألفاظ المؤلّفة للآية، يشرحها شرحا معجميّا منعزلا ينمّ عن اهتمام بالدلالة اللغويّة كما ذكرنا باعتبارها مدخلا إلى فهم النصّ وبذكر مختلف معانيها أو خصائصها واختلاف النحاة أو اللغويين في شأنها ويحيل على مصنّفاتهم لمزيد التفصيل، ثمّ يتناول قضايا الإعراب والتركيب داخل الكلام ويستعرض فيها أقوال العلماء فإذا فرغ من ذلك أجمل القول في تلك المجموعة مشيرا إلى ما بين مقاطع الكلام من التناسق و إلى ما احتوته من مظاهر البلاغة والفصاحة و البيان[4].

---

(1) "البحر المحيط" ج 1 ص 9.

(2) انظر ج1 ص 102 و ص 120 و ص 155.

(3) "البحر المحيط" ج 1 ص 102 و ليس من المستبعد أن يكون جلال الدين السيوطي (ت 911 هـ) قد تأثر بهذا المنهج في "البحر المحيط" لوضع ما سيسمّى بعلم المناسبة وقد أشار إليه الزركشي قبله في "البرهان" (ج ص) انظر هنا فصل : بنية القرآن.

(4) انظر مثلا ج1 ص 92 و ص 44 و ص 62 و ص 181 و ص 192 و ص 203 وص 216 و يرى عبد المجيد المحتسب أنّ أبا حيّان قد اعتمد في المادة البلاغيّة اعتمادا كبيرا على الزمخشري "لأنّ عصره سيطرت فيه البديعات والقواعد البلاغية الجافة (ص 359) وانظر "البلاغة عند أبي حيّان الأندلسي" لزكريا سعيد عليّ. دراسة في مصادر أبي حيّان و مصطلحاته البلاغية. كلّية الآداب. القاهرة رقم 4456.

وهذا المنهج الذي اعتمده أبو حيّان - و إن بدا مهيكِلا ومنظّما، مفكّكا فمركّبا - ليس منهجا بيداغوجيّا ميسّرا لأنّه لا يحيل على النصّ المشروح إلاّ مرّة واحدة في أعلى شرحه فإذا حلّله على مدى عشرات الصفحات تناول منه من الألفاظ والتراكيب والأعاريب ما يتعذّر على القارئ معرفة موقعه من النصّ وعلاقته بما يجاوره بما أنّه لا يستحضر أمام عينيه الآية بكامل عناصرها فترتّبت على ذلك صعوبة في المتابعة والاستفادة كان يمكن تلافيها بتقطيع المجموعة إلى مجموعات فرعيّة صغرى.

وبالإضافة إلى هذه الملاحظة المتعلقة بمنهجيّة تقديم مادّة التفسير فإنّ المنهج الذي اعتمده أبوحيّان - و إن كان مسبوقا إليه في بعض عناصره - بقي إلى عهد ليس ببعيد في الدّراسة العربيّة المنهج الشائع في شرح النصّ دينيا كان أم أدبيا وتمثّل في التقديم للنصّ بربطه بمحوره ثم في شرح المفردات المحتاجة إلى الشرح ثمّ شرح التّراكيب ثمّ تلخيص القول في أسلوب النصّ تلخيصا بلاغيا وقد كان لمستجدّات البحث اللّساني أعمق الأثر في توجيه المناهج الحديثة وجهة لغويّة بنيوية لا يراعى فيها العنصر من عناصر الخطاب لذاته بقدر ما يلتفت إلى علاقته ببقيّة العناصر المكوّنة لنظام النصّ. و من الخصائص البارزة المميّزة لمنهج أبي حيّان موقفه من التفسير المنقول فهو لئن اعتمد المتواتر من النصوص المتّصلة بأسباب النزول ومن الأحاديث الصحيحة فإنّه يتحاشى صراحة التعويل عليها و حشو تفسيره بها ويفضّل حينئذ الاعتماد على نفسه في استخراج المعنى من اللغة معجما ونحوا وفيهما لا يتورّع أبو حيان من الإطالة والتوسّع لما لذلك من اعتبار في فهم القرآن قال مثلا في "ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ العِجْلَ"(البقرة / 56) . " وقد نقل المفسّرون عن ابن عباس والسدّي وغيرهما قصصا كثيرا مختلفا في سبب اتّخاذ العجل وكيفيّة اتّخاذه وانجرّ مع ذلك أخبار كثيرة الله أعلم بصحتها إذ لم يشهد بصحّتها كتاب ولا حديث صحيح فتركنا نقل ذلك على عادتنا في هذا الكتاب"[1].

وقال في الآية : "وَ إِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ البَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَ أَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ" (البقرة/51) : " واختلفوا في عدد المفروق بهم وعدد آل فرعون على أقوال يضاد بعضها بعضا وحكوا في كيفيّة خروج فرعون بجنوده حكايات مطوّلة جدّا لم يدلّ القرآن ولا الحديث الصّحيح عليها فالله أعلم بالصحيح منها"[2].

---

(1) "البحر المحيط" ج 1 ص 201.

(2) السّابق ج 1 ص 198 وانظر مثلا ج 1 ص 155 و ص 156.

وتفضي بنا هذه الملاحظة في منـهج أبـي حيّـان إلى مبدإ ثـابت في تفسـيره نعتبره العمود الفقري الذي عليه يقوم منهجه ومذهبه وفلسفته في التعـامل مـع النـصّ القرآني ومع تفاسير السّلف وأقوال غيرهم، وهو قول أبي حيّان بالظاهر فيما فسّر مـن الألفاظ وأعرب من الكلام ممّا نعود إليه في القسم التأليفيّ من هذا الباب.

وملخّص الكلام في تفسير أبي حيان أنّه أبرز التفاسير المتوجّة للتفسير اللّغـوي القرآني ذلك التفسير الذي كاد يحصر عنايته من القرآن في نصّه أي في لغته تكـون في الوقـت نفسـه موضـع البحـث و أداتـه وحجّتـه، والنـاظر في ترجمـة هـؤلاء الرجـال المتعاطين لهذا الضرب من التفسير يرى أنّ أبرز صفة تسند إليهم هي كونـهم لغويـين في تكوينهم وارتزاقهم وتصنيفهم. ولا يكاد المتـأمّل في تفسـيرهم يعـثر علـى مـا تمكـن نسبتهم إليه من المذاهب والفرق الإسلاميّة المتصارعة، ولقائل أن يسـتثني مـن هـؤلاء اللّغويين الذين تناولنا أعمـالهم بـالتحليل علـى الأقـلّ، أبـا حيّـان الأندلسـي الملـتزم بالمذهب الظاهري صراحة وهو مذهب منسـوب إلى ابـن حـزم خاصّـة ونحـن لا نـرى الظاهريّة، في الصورة التي تعلّق بها أبو حيّان، مذهبـا فقـهيّا تأويليّـا بقـدر مـا نـرى فيها منهجا في قراءة النصّ والتعامل معه. ذلك أنّ ديدن أبـي حيّـان في تفسـير اللّفـظ وتحديد الإعراب تدعيم الاجتهاد بالحجّة المادّية من النصّ نفسه أو من قواعـد اللّغـة العربيّة. ولذلك فـإنّ أبـا عبيـدة (ت 210 هـ) كـان "ظاهريّـا" بـالمعنى اللّغـويّ لهـذا المصطلح ما دام يتحاشى في شرحه المنقولَ المشكوك فيه والتفسـيرَ القـائم علـى الظـنّ. حتى لكأنّ التفسير اللّغويّ ظاهريّ أو لا يكون، فتصبح الظّاهريّة علامة على الشـرح الموضوعيّ المادّيّ غير المتعسّـف علـى النـصّ يقوّلـه مـا ليـس فيـه في مقابلـة بالمنـهج الباطنيّ المنبثق من الذّات الشّارحة تسقط ايديولوجيتها على النصّ فتحمّل اللّفـظ مـن المعاني البعيدة الرمزيّة والإشاريّة ما لا تقوم عليـه حجّـة مـن الـتركيب وتفتـح بذلـك باب التأويل على مصراعيه كلّ يقرأ النصّ على هواه ويرى له فيـه مـا لا يـراه غـيره فبَان التّفسير الظّاهريّ و كأنّه إلجام للتّأويل الباطنيّ دون أن يتعصّب للظّاهر فينكـر، في مواضع قام فيها الدّليل ضرورةَ التّفسير المجازيّ الرّمزيّ. إلاّ أنّ هذا المنحى يبقـى منحى لغويّا هو في تفسير الكلام البشريّ أصلح منه في تفسير كلام اللّه إذ أنّ التّفسـير اللّغويّ القرآنيّ يتجاهل، ليكون موضوعيّا، قضايا الخلاف بين الفرق فلا تـراه يقـف عند الآيات المجسّدة مثلا أو هو إن وقف عندها اكتفـى بـالتّعليق علـى الآيـة تعليقـا ظاهريّا أو اكتفى بتعداد مختلف الآراء في شأنها دون الانتساب إلى البعض منـها كمـا

أنّ التّفسير اللّغويّ لا يكاد يتورّط في قضايا الجبر والاختيار والعدل وما إليها فقد أحال أبو حيّان القارئ إلى العلوم المهتمّة بها باعتبار أنّها ليست من علم التّفسير في شيء و ربّما أشار أبو حيّان دون سواه في مناسبات قليلة إلى موقف من هذه المسألة دون أن يجعل منه قضيّة موجّهة لتفسيره ومبرّرة لوجوده. قال مثلا في شرح : صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ (البقرة.19) قال : "وقد قدّمنا أن فعل العبد ينسب إلى الله اختراعا وإلى العبد لملابسته له ولذلك قال في هذه الآية صمّ بكم عمي فهم لا يرجعون فأضاف هذه الأوصاف الذّميمة إلى ملابسيها[1]."

بقي أن التفسير اللغوي منذ أبي عبيدة (ت 210) إلى أبي حيان (ت 745) قد انقسم إلى ضربين :عامّ وخاصّ. أمّا الخاصّ فقد انحصر، من فنون اللغة، في علم من علومها هو علم النحو خاصّة واصطلح على التفاسير المنتسبة إليه بكتب إعراب القرآن، فكانت تطبيقا لقواعد النحو على القرآن وطرحا لمسائل الخلاف في إطاره وكان النحو من أشدّ العلوم اللغوية اتّصالا بالقرآن. وأمّا اللغوي العام فذاك الذي جنّد لفهم المعنى القرآني الأدوات اللغوية جميعا معجما وإعرابا وتركيبا وبلاغة، وأقام بين القرآن واللّغة العربية جدلية وتفاعلا يخرجان النص القرآن المخرج الأفصح في تناغمه وكلام العرب. غير أن حظّ الفنون اللغوية – في الحقيقة – في هذه التفاسير لم يكن متكافئا، ففي مجاز القرآن و في البحر المحيط – وهما قطبا التفسير اللغوي منطلقا ومنتهى – كان نصيب المعجم والنحو أوفر ممّا سواهما، لعلّ ذلك لأنّهما أعلق المظاهر اللغوية بتأليف الكلام الذي لا يكون من غير معرفة الألفاظ و معرفة الأشكال التي عليها تترتّب في الجملة، ودون ذلك – في مرحلة أولى على الأقلّ – الحاجةُ إلى معرفة الأساليب البلاغية الجمالية، وهما أيضا أعلق المظاهر اللغوية بالدلالة عند الشرح ومنهما يكون الدخول إلى المعاني الأوّل، على الأقلّ، في شرح الكلام. ولعلّه لذلك كان وضع المعجم العربي و قواعد النحو العربي أولى المشاغل اللغوية لأنّها كانت أوكد الأدوات في إبداع الكلام وفهمه. أمّا فنّ البلاغة فقد تأخّر نسبيا الخوض فيه وتحديد قواعده واستغلالها دليلا على إعجاز القرآن ومعيارا لفصيح القول وسليم النقد. ولذلك نضيف إلى خصائص هذا الشرح اللغوي العام ضعف العناية بالبلاغة. أمّا في عصر أبي عبيدة فلأنّ هذا العلم لم يتبلور بعدُ و أمّا عند أبي حيان فلأنّ ثقافته نحويّة

---

(1) "البحر المحيط" ج 1 ص 82–83.

بالدرجة الأولى ولأنّ التركيز على البلاغة القرآنية قد نحا بالتفسير القرآني منحى أدبيا فنّيا إعجازيا من جهة، ومنحى مذهبيا اعتزاليا، في الغالب، من جهة ثانية، جعل كتب التفسير اللغوي - و إن اعتمدت الزمخشري و ناقشته في بعض المسائل اللغوية، لا تتّجه وجهته ولا تتنزّل في فلكه. ولهذا فإنّ كتب التفسير اللّغوي على توظيفها لجلّ فنون اللغة في التفسير ستقصّر في اعتماد البعض منها لأسباب ذكرنا بعضها. فكان من الطبيعي أن تتولّى بعض المناهج ردّ الفعل وسدّ الثغرة مع ما يترتّب على ذلك من زيغ بالشرح من الاحتكام إلى اللغة إلى الاحتكام إلى المذهب، بل لعلّ المذهب سيكون القادح في إثارة الاهتمام بها.

وبالإضافة إلى ذلك فإنّ التفسير اللغوي، لئن قصد لذاته، هنا، واكتفى بنفسه منهجا في تفسير القرآن، فإنّ الكثير من المفسّرين على اختلاف مذاهبهم قد اتّخذوا من العلوم اللغوية مدخلا إلى الشرح أو سندا فيه و حجّة على التأويل، واعتبرت الدراية باللغة شرطا أساسيا لمن يتكلّف التفسير، فكانت اللغة غالبا في مواطن الخلاف سلاحا طيّعا في خدمة الفرقة.

الفصل الثالث:

التفسير المستعين باللّغة

1) التفسير بالمأثور. تفسير الطبري

مقدّمـــــة

لئن سطع نجم عبد الله بن عبّاس في منتصف القرن الأوّل للهجرة صحابيا مفسّرا جريئا مفحما، فإنّ المؤرّخين للتفسير الرّسمي بالمأثور لا يرشّحون طوال القرنين المواليين من المفسّرين التابعين من يمكن أن تكون له من المكانة والنفوذ ما كان لابن عبّاس، حتّى جاء ابن جرير الطبري في موفّى القرن الثالث (تـ 310 هـ) فصنّف تفسيره المشهور الذي عدّه المؤرّخون "أجلّ التفاسير وأعظمها"[1]، وكأنه بذلك مثّل في التفسير بالمأثور قمّة انحدر بعدها تفسير التابعين إلى وضع جرّد فيه النقاد ألسنتهم بالعيب والانتقاد.

والناظر في كتب تاريخ التفسير – وإن رآها تتحدّث عن طبقات في التابعين – لا يتبيّن على صورة جليّة الحدود الزمنية الفاصلة والضابطة لكلّ مرحلة من هذه المراحل. ورغم ذلك يمكن أن نعتبر، بصفة إجمالية، أنّ الطبري يمثّل منعرجا بين منهجين في تفسير التابعين يبقى الكلام فيهما عاما والمعالم مطموسة محتاجة إلى التنقيب على الآثار والأعلام والخصائص.

---

(1) "الإتقان" ج 2 ص 190 وانظر : جولدتسهر "مذاهب التفسير الإسلامي" من 115 و بلاشير Le Coran. PUF من 84-85.
أهيف سنّو: "العلوم التفسيرية الإسلامية": مجلة المشرق حزيران 1993" قال: إنه صاحب فكر شمولي ولغوي من الطراز الأول.

أمّا فيما سبق الطبري – وهي فترة طالت قرنين تقريبا – فإنّ المصادر السنّية المؤرّخة تشير إلى تفسير يؤلّف التّابعون فيه، في مختلف المراكز السياسية الهامّة يومئذ، فرقا تسلّم لبعض الصحابة بالقيادة والرئاسة فكان أصحاب ابن عباس بمكّة وأصحاب زيد بن أسلم بالمدينة وأصحاب ابن مسعود بالكوفة وأصحاب أبي موسى الأشعري بالبصرة. ولا يخفى ما لاختلاف التفسير، في هذه المراكز، من صلة باختلاف القراءات وتعدّد المصاحف[1]. وقد تمثّل عمل التابعين في هذه المرحلة في جمع أقوال السلف وتبليغها على اختلاف رواياتها وأسانيدها واختلاف مقاصدها ومضامينها.

ولئن كانت هذه التفاسير في الغالب جزئيّة منقوصة مبثوثة فيما عقبها من التفاسير الكبرى فإنّ حاجي خليفة مثلا قد أثبت منها في كشف الظنون ما يزيد عن الخمسة عشر مصنّفا تحمل في عناوينها أسماء أصحابها موهمة بأنها أعمال مستقلّة لعلّ أقدمها "تفسير وهب" (لعلّه وهب بن منبّه اليماني وهو من الأحبار المسلمين[2] (المتوفّى سنة 114)[3] والغالب على الظنّ أنّ هذه المصنفات مستقلّةً مفقودةُ أو مخطوطةٌ، وقد ورد عند جولدتسهر ما يؤكّد هذا الظنّ في عبارة فيها ما فيها من الغموض عند تعريبها قال : "هذه المحاولات الأولى لم تبق محفوظة لنا بعدُ."[4] ولقد أورد كارل بروكلمان[5] بعض هذه التفاسير وأضاف إليها من الشروح ما انتسب أصحابها –في هذه الفترة– إلى غير السنّة من المذاهب من هؤلاء :

---

(1) انظر مثلا دائرة المعارف الإسلاميّة. الطبعة الجديدة. فصل: Al Kur an ج 7–4 وكتاب المصاحف للسجستاني و R.Blachère Introduction au Coran. Paris 1977 pp.103-132.

(2) B.Blachére : Le Coran/ Que sais-je, PUF p. 82.

(3) "كشف الظنون" ج1 ص 461.

(4) جولدتسهر – "مذاهب التفسير الإسلاميّ". ط. 2 بيروت 1983 تعريب عبد الحليم النجّار ص 6–1.

(5) "تاريخ الأدب العربي "دار المعارف د ت. ج 4 ص 7 دار المعارف. وقد تناول محمد حسين الذهبي في "التفسير والمفسّرون "هذه المرحلة من التفسير الإسلامي و ما يحفّ بها من غموض و شكوك (ج 1 الباب الثالث) و درس كلود جيليو نشأة التفسير مركّزا على ابن عبّاس "الجدّ الأسطوري للتفسير الإسلامي" و بعض التابعين (تفسير مجاهد ت 4–1 هـ و سفيان الثوري ت 161 هـ وسفيان بن عيينة ت 196 و مقاتل بن سليمات ت 150 هـ) والرأي عنده أنّ وجود هذه المصنّفات لا يمثّل حقيقة بقدر ما يعكس تصوّر جيل من الأجيال من مراحل التفسير :

Cl. Gilliot : Les débuts de l'exégèse coranique

Revue du monde musulman et de la méditerrannée N°58 (1990-4) p.88

– محمّد بن السائب الكلبي (ت 146) ألّف تفسيرًا للقرآن وقد عدّه بعضهم من المرجئة وعدّه بعضهم الآخر من الشيعة.

– أبو بكر عبد الرزاق بن همّام بن نافع الحميري الصنعاني (ت 611 هـ) باليمن وكان من أتباع الشيعة المعتدلين.

– الحسن بن عليّ بن محمد العسكري (ت 260 بسامراء) وهو الإمام الحادي عشر لطائفة الإمامية نُسب إليه تفسير للقرآن كما نُسب إلى الإمام جعفر الصادق.

هؤلاء وغيرهم من أصحاب النزعات الاعتزالية أو الصّوفية أو الشيعية وغيرها لا تشير إليها المصنّفات الرّسميّة السنّية رغم بروز هذه الفرق في الحياة السياسية الإسلامية في زمن مبكّر ولذلك استوجب الاطلاع عليها وإدراك مقوّمات التفسير فيها أن نركن إلى غير التفاسير من الكتب الأدبيّة أو أن ننتظر ريثما تتوفّر في زمن متأخّر الأسباب المهيّئة لبروزها مثل قوّة رجالها وتبلور نظريتها.

أمّا فيما يلي تفسير الطبري من شروح التابعين فإنّ أصحاب الطبقات عند تناولها يتوجّهون إليها بانتقادات عديدة دون ضبط للإطار الزمني الذي تتنزّل فيه ولعلّه يرحل بها إلى عصور الانحطاط وجمود الاجتهاد وأهمّ هذه الانتقادات ما لخّصه السيوطي بقوله : " ثمّ ألّف في التفسير خلائق فاختصروا الأسانيد ونقلوا الأقوال تترى فدخل من هنا الدخيل والتبس الصحيح بالعليل ثمّ صار كلّ من يسنح له قول يورده و من يخطر بباله شيء يعتمده ثمّ ينقل ذلك عنه من يجيء بعده ظانّا أنّ له أصلا غير ملتفت إلى تحرير ما ورد عن السلف الصالح و من يرجع إليهم في التفسير"[1].

ولعلّ أخشى ما كانت الرواية الرسميّة تخشاه أن يتسرّب إلى التفاسير المنقولة عن الرسول و الصحابة من الأقوال والمعاني والقصص المدسوسة ما تضعه الملّة من الملل تستند إليه في تبرير سلوك أو تدعيم نظريّة ومن ذلك أيضا ما اصطلح على تسميته بالاسرائليات وهو منقولات مأخوذة عن اليهود خاصّة و تعلّقت ببدء الخليقة وأسرار الوجود وتفشّت في تفسير التابعين تفشّيا أضعفها وأثار الشكّ في صحّتها[2].

والمستخلص من هذا العرض المجمل للتفسير بالمأثور أنّ الطبري بعد ابن عبّاس هو العلَم المثّل له الجدير أكثر من غيره بالتوقّف عنده للتساؤل عن مكانة اللغة في تفسيره أوّلا وفي المنهج الذي يمثّله ثانيا.

---

(1) "الإتقان" ج 2 ص 461.

(2) انظر ابن خلدون : "المقدّمة" فصل : في علوم القرآن ص 439–440 و دائرة المعارف الإسلامية. الطبعة العربيّة مادّة "تفسير" ص 413–415.

تفسير الطبري

لا بدّ أن نذكّر أوّلا وقبل كلّ شيء أنّ المراد من الكلام في تفسير الطبري وفي غيره من التفاسير في هذا الإطار المنهجي العام إنّما هو التعريف بمنهج العمل إجمالا والتنبيه لحظّ اللغة - بمعناها العام - من هذا الإنجاز أمّا مجالاتها وقضاياها فنخصّص لها بابا لاحقا قوامه الأغراض لا الأعلام.

غاية التفسير عند الطبري

لقد وضّح الطبري في مقدّمة تفسيره، مثلما جرت العادة، الغاية من إقدامه على هذه المغامرة ومفادها إدراك الحقيقة في النصّ القرآني وهي فيه، ككلّ حقيقة، واحدة ومن نالها نال السّعادة في الدّارين فالطلب عند الطبري دلاليّ تشريعيّ وليس أدبيّا أو بلاغيّا أو لغويّا[1]، إذ هو يحبّ أن يفهم المعاني الواردة في النصّ على الصورة التي يحبّ صاحب النصّ أن تفهم وذلك هو معناها الصحيح الوحيد المفضي إلى السّلوك الصحيح الذي عليه يتوقف الثواب والعقاب، قال الطبري مشيرا إلى مواضع الاهتمام في تفسيره وهي مواضع تتعلّق بالمعنى وفيها، إن لم يلتزم الإنسان علاقة استعلائية بينه وبين النصّ، تكثر المزالق ويحصل الزّيغ، قال : "اللّهمّ فوفّقنا لإصابة صواب القول في محكمه ومشابهه و حلاله و حرامه وعامّه وخاصّه ومجمله ومفسّره وناسخه ومنسوخه وظاهره وباطنه وتأويل آيه وتفسير مشكله، وألهمنا التمسّك به والاعتصام بمحكمه والثبات على التسليم لمتشابهه وأوزعنا الشكر على ما أنعمت به علينا من حفظه والعلم بحدوده"[2].

والطبري في تفسيره كان جامعا لما انتهت إليه الرواية في عصره من أقوال ينسبها التابعون إلى الصحابة ويرفعونها إلى الرسول وقد أصابها من التضخّم والتحريف والابتكار ما أحوج إلى عمل كعمل الطبري[3]. يحصرها عددا وسندا ودلالة

---

(1) الجويني - "مناهج التفسير" ص 417 (إنّ الطبري مفسّر همّه المعنى) و لذلك تعدّدت إحالات الطبري في تفسيره على كتابه "البيان عن أصول الأحكام" كقوله "و غير جائز ادّعاء خصوص في آية عامّ ظاهرها إلاّ بحجّة التسليم لها لِمَا قد بيّنّا في كتابنا كتاب البيان عن أصول الأحكام"(ج 1 ص 4-4 وانظر كذلك ج 1 ص 5-4).

(2) تفسير الطبري : جامع البيان عن تأويل آي القرآن "ط.4 بيروت 1980 ج 1 ص 3.

(3) عن ياقوت الحموي أنّ الطبري أملى تفسيره من سنة ثلاث وثمانين ومائتين إلى سنة تسعين ومائتين (معجم الأدباء ط. دار المأمون ج18 ص 42.

ويفرز منها الأصلح والأنسب فيكون "جامع البيان" بذلك سدًا دون تفاقم الانتحال والخطإ في الأحزاب السنيّة من جهة ومشروعا لتأويل سنّي جدير بأن يصمد في وجه التفاسير غير السنيّة وأن يعيد إلى التفسير بالمأثور من الاعتبار ما أخذ يتلاشى وإن كان الطبري لا يهاجم -كما سنرى- المذاهب غير السنيّة بقدر ما يحرص على تشذيب الرواية وتلخيص الصالح فيها من الضعيف : قال : "ونحن في شرح تأويله وبيان ما فيه من معانيه منشؤون -إن شاء الله - كتابا مستوعبا لكلّ ما بالناس إليه الحاجة من علمه جامعا ... ومخبرون في كلّ ذلك بما انتهى إلينا من اتّفاق الحجّة فيما اتّفقت عليه الأمّة واختلافها فيما اختلفت فيه منه ومبيّنو علل كلّ مذهب من مذاهبهم وموضّحو الصحيح لدينا من ذلك بأوجز ما أمكن من الإيجاز"[1].

منهجه في التّفسير

قال الطبري فيما يمكن أن يعدّ تأسيسا لمنهجه : " ... فأحقّ المفسّرين بإصابة الحقّ في تأويل القرآن الذي إلى علم تأويله للعباد السّبيل أوضحُهم حجّة فيما تأوّل وفسّر ممّا كان تأويله إلى رسول الله صلّى الله عليه و سلّم دون سائر أمّته من أخبار رسول الله الثابتة عنه إمّا من وجه النقل المستفيض فيما وجد فيه من ذلك عنه النقل المستفيض و إمّا من وجه نقل العدول الأثبات فيما لم يكن فيه عنه النقل المستفيض أو من وجه الدلالة المنصوبة على صحّتة و أوضحهم برهانا فيما ترجم وبيّن من ذلك ممّا كان مدركا علمه من جهة اللّسان إمّا بالشواهد من أشعارهم السّائرة و إمّا من منطقهم ولغتهم المستفيضة المعروفة كائنا من كان ذلك المتأوّل والمفسّر بعد أن لا يكون خارجا تأويله وتفسيره ما تأوّل وفسّر من ذلك عن أقوال السلف من الصحابة والأئمّة والخلف من التابعين وعلماء الأمّة"[2].

يتّضح من قول الطبري أنّ الغاية عنده الوصول إلى الشرح النبوي للقرآن ففي بلوغه بلوغ الحقيقة في معاني القرآن فإذا كان ذلك فلا رأي بعد رأيه ولا تأويل بعد تأويله وتكون قراءة الرسول هي القراءة الرسميّة الوحيدة فإن تعذّر الاطّلاع على السنّة تمثّلت جهود الشارح في تلمّس أقرب السبل إليه وأوثق الأسباب المتعلّقة به فإن ثبتت جاز الاطمئنان إليها وما اللغة إلاّ عامل متمّم مؤكّد للشرح المنقول وبذلك فإنّ

---

(1) جامع البيان ج 1 ص 25.

(2) "جامع البيان" ج 1 ص 3-4.

الطبري لا يشرح القرآن بل يحقّق في الرواية بحثا عن أقدم الشروح له وهو الشرح النبوي واللغة عنده رافد أو وسيلة في خدمة الشرح المنقول يبطل التعويل عليها إن خالفت أقوال السلف[1].

فلا غرابة -إن كان هذا منهج الطبري - أن ينهى عن القول في القرآن بالرأي مستندا إلى الحجج القرآنيّة والنبويّة المعروفة لِتكون القراءة أحديّة. من ذلك الآية: "هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ وَ أُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ اِبْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلاَّ اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ مَا يَذَّكَّرُ إلاَّ أُولُو الأَلْبَابِ "آل عمران . 7)، و من ذلك قول الرسول : "من قال في القرآن برأيه فَلْيَتَبَوَّأْ مقعده من النّار" وقوله : "من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ" إلاّ أنّ الفهم الأوحد للنصّ لا ينفي عند الطبري تعدّد القراءة على سبعة أحرف شريطة أن لا يفضي الاختلاف إلى خلاف بل أن يكون "اختلاف ألفاظ كقولك هلمّ وتعال باتّفاق المعاني لا باختلاف معان موجبة اختلاف أحكام"[2]. وإذا كان القرآن لا يحتمل إلاّ قراءة واحدة ودلالة واحدة استغربنا من المصطلح القارّ الذي يتّخذه الطبري للتعبير عن التفسير ألا وهو مصطلح "تأويل"، فلاحظنا أنّ الطبري لا يستعمله في مقصده الاصطلاحي المقابل لـ"تفسير" بل كأنّ التأويل عنده مرادف للتفسير وقائم مقامه و إلاّ فما معنى قوله : "القول في تأويل بسم الله"[3] أو "تأويل قوله الرّحيم"[4] أو : "القول في تأويل قوله إهدنا"[5]. بل إنّ من المواضع ما يحصل فيها الربط بين المصطلحين ربط ترادف كقوله : "... أن لا يكون خارجا تأويله وتفسيره ما تأول وفسّر من ذلك عن أقوال السّلف من الصحابة ..."[6]. و إن كان لا بدّ من تبرير لتفضيل الطبري مصطلح "تأويل" على مصطلح "تفسير" فلعلّه يكمن فيما ثبت عن السّلف من الاختلاف في القراءة والفهم اختلافا يتعدّد بتعدّد الأسانيد، إلاّ أنّ ذلك الاختلاف - كما قلنا - كان اختلاف تنوّع في تأويل يكاد يكون واحدا.

(1) لا شكّ أنّ منهج الطبري هنا سيكون من أهمّ الوثائق المؤسّسة لشروط التفسير ومناهجه متبلورةً عند مَن وَليه من المفسرين بالمأثور في كتب علوم القرآن ك "البرهان" للزركشي و "الإتقان" للسيوطي.

(2) "جامع البيان" ج 1 ص 17.

(3) السّابق د 1 ص 38-40.

(4) "جامع البيان" ج 1 ص 38.

(5) السّابق ج 1 ص 55-75.

(6) السّابق ج 1 ص 25.

و إذا تخطّينا التنظير للمنهج في مقدّمة الكتاب إلى إنجازه في التفسير رأينا الطبري في التطبيق وفيّا لِما كان نظّر له حتّى إنّه يمكن الحديث عن نهج يكاد يكون قارًا ونموذجيا يمرّ الشرح فيه بمراحل كأنّها ثابتة بل كأن العبارة المقدّمة لكلّ شوط من أشواط التفسير واحدة : ففي مرحلة أولى يورد الطبري الآية أو بعض الآية المعنيّة بالتفسير وكثيرا ما يتوقّف حجمها على المشاكل التي تثيرها عند شرحها بصرف النظر عن التكامل فيها و الإفادة. وفي مرحلة ثانية ترد العبارة الآتية بتواتر لافت للنظر: "اختلف أهل التأويل في تأويل ذلك، أو اختلف أهل التأويل فيمن عنى بهذه الآية وفيمن نزلت[1]، وربّما قال : "قد قالت العلماء من أهل التأويل في ذلك أقوالا ونحن ذاكرون أقوالهم في ذلك ثمّ مخبرون بأصحّها برهانا وأوضحها حجّة."[2] وربّما قال :"قد تنازع المتأوّلون في معنى ذلك ونحن مخبرون بما قالوا فيه والعلل التي اعتلّ بها كلّ فريق منهم لقوله في ذلك"[3].

وفي مرحلة ثالثة يستعرض الطبري مختلف الأقوال بالعبارات الآتية : فقال بعضهم ... ذِكر من قال ذلك، حدّثنا ... وقال بعضهم ... ذكر من قال ذلك، حدّثنا ... وهو في كلّ ذلك متبسّط في شرح المعاني متبنّ لها في الظاهر.

و في مرحلة رابعة يرجّح الطبري قراءة على غيرها من القراءات و غالبا ما يقدّم ابن عباس فيما يعتبره من الأسانيد الصحيحة على غيره من الصحابة والتابعين ويستعمل لذلك في العادة العبارة الآتية : "و أولى هذه التأويلات بالآية تأويل ابن عباس الذي ذكره محمد بن أبي محمد عن عكرمة أو عن سعيد بن جبير عنه "أو قوله : وأولى الأقوال بالصواب ...[4] أو :" والصواب عندي في تأويل قوله ..."[5].

وفي مرحلة خامسة يبيّن الطبري موقفه من بقيّة التأويلات إذ ترجيح أحدها لا يعني حتما رفض ما سواها إذ ربّما كانت التأويلات المتبقّية من تلك الحروف السبعة المعترف بها وبسندها ولذلك يتردّد عند الطبري من العبارات ما يدلّ على الاحتمال كقوله بعد التفضيل : "... وإن كان لكلّ قول ممّا قاله الذين ذكرنا قولهم في ذلك

---

(1) "جامع البيان" ج 1 ص 84.

(2) السابق ج 1 ص 157.

(3) السابق ج 1 ص 406.

(4) "جامع البيان" ج 1 ص 4-6 مثلا.

(5) السابق ج 1 ص 72 مثلا.

مذهب ..."[1] أو قوله : " و لكلّ قول من هذه الأقوال التي حكيناها عمّن رويناها عنه وجه ومذهب من التأويل فأمّا وجه تأويل مَن ..."[2]

و في مرحلة سادسة يقدّم الطبري الحجّة على ما قد يكون اختاره من القراءات بمثل قوله: "وأما علّتنا في اختيارنا ما اخترنا من التأويل في ذلك فهي ..." "وممّا يُنبئ عن صحّة ما قلنا إنّ..."[3] "والعلّة التي من أجلها اخترنا هذا التأويل ما..."[4]

أمّا شأن اللّغة في هذا المسار المنهجي فرغم عناية الطبري به عناية ظاهرة، يبقى شأنا، نسبيّا، ثانويا. ذلك لأنّ اللّغة عنده كانت في خدمة التأويل الذي يرجّحه وهو تأويل، في الغالب، منقول عن السّلف وصادر عن "الجماعة" ولقد لاحظنا أنّ الشرح اللّغويّ يتنزّل من تفسير الطبري إحدى منزلتين متطرّفتين. إمّا أن يُستهلّ تفسير الآية بالشرح اللّغويّ ممّا قد يوهم أنّ اللّغة، وقد تقدّمت، هي المتحكّمة في التأويل و أنّ المعنى رهين اللّفظ، غير أنّ ذلك الشرح اللّغويّ المتقدّم يكون في الحقيقة مدخلا ممهّدا لأقوال السّلف و مقنعا بصحّتها وغالبا ما يردف الطبري ذلك الشرح اللّغويّ بما يدلّ على موافقته للتأويل المأثور. من ذلك مثلا ما جاء في تفسير الطبري للآية : "الذين يظنون أنّهم ملاقو ربّهم" (البقرة/ 46). حيث تأوّل "الظنّ" بمعنى اليقين وأورد من أقوال العرب وأشعارهم ما يبرّر ذلك التّأويل، ثمّ قال: "و بمثل الذي قلنا في ذلك جاء تفسير المفسّرين"[5]. ومن ذلك أيضا شرح لفظ "الله" و "الربّ" في اللغة يعقبه قول الطبري : "وبنحو الذي قلنا في تأويل قوله جلّ ثناؤه "ربّ العالمين" جاءت الرواية عن ابن عباس ..."[6] أو : "وبما قلنا في قوله يوم الدين جاءت الآثار عن السّلف من المفسّرين ... حدّثنا ...[7]

و إمّا أن يحتلّ الشرح اللغوي نهاية التفسير فيكون مزكّيا للتأويل الذي يفضّله الطبري وحجّة موضوعية مشرّعة له ومقنعة به. وفي مثل هذه الحالات يشعر القارئ بأن سلطة المفسّر عند الطبري أقوى من سلطة اللغويّ، فالسلف محدّد للدلالة

---

(1) السّابق ج 1 ص 84 مثلا.

(2) السّابق ج 1 ص 146.

(3) السّابق ج 1 ص 84.

(4) السّابق ج 1 ص 149.

(5) "جامع البيان" ج 1 ص 206 - 207.

(6) السّابق ج 1 ص 48.

(7) السّابق ج 1 ص 52.

والطبري مدافع عن تلك الدلالة دفاعا مستمدّا من أساليب العرب وأشعارها. قال أبو جعفر في تأويل "الصراط المستقيم" : "أجمعت الأمّة من أهل التأويل جميعا على أن الصراط المستقيم هو الطريق الواضح الذي لا اعوجاج فيه، وكذلك ذلك في لغة جميع العرب ..."[1] ويفترض الطبري عند شرح كلمة "آدم" أن يكون أصل هذه اللّفظة من أديم الأرض ذلك لأنّه رُوي عن ابن عبّاس أنّ ربّ العزّة بعث ملك الموت فأخذ من أديم الأرض من عذبها ومالحها فخلق منه آدم ومن ثمّ سمّي آدم لأنّه خلق من أديم الأرض ...[2] وقد روي عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم خبر يحقّق ما قال من حكينا قوله في معنى آدم ...[3] فعلى (هذا) التأويل يجب أن يكون أصل آدم ..." ويستند الطبري إلى "عامّة أهل التأويل" ليقول إنّ "السفهاء" في قوله : قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ (البقرة/ 13)"هم النساء والصبيان لضعف آرائهم و قلّة معرفتهم بمواضع المصالح والمضارّ التي تصرف إليها الأموال" وعلى هذا الأساس تُشرح الآية : "وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمْ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا". (النّساء/5).

ولذلك فإنّ النصّ الديني قرآنا وحديثا كثيرا ما يتحوّل إلى مصدر من مصادر الشرح اللغوي يُعتمد في فهم المعنى وتدقيق الدلالة[4]. وسواء تقدّم الشرح اللغوي على التأويل أم تأخّر عنه فإنّ الطبري متى صحّ عنده السند وارتفع المنقول إلى الثقات أو حاز على إجماع الرواة فإنّ دور اللغة يقتصر على إثبات التفسير ولعلّ الطريف في المساهمة اللغوية عند الطبري إنّما يظهر عند غياب التفسير الموثوق به عن السلف، وفي هذه الحالة تتعدّد القراءات ويستدعي الوضع من المفسّر اجتهادا يدفعه إلى إضعاف بعض التأويلات وتجويز بعضها وتفضيل أحدها، وفي مثل هذا الوضع رأينا الطبري يستعين باللغة ولا سيما الشرح المعجمي ويتّخذ منه في نقد التأويل ميزانا علميا يقوم، باطّراد، على الرجوع بالألفاظ إلى معناها الأصلي الأوّل و البحث عن العلاقات و القرائن المبرّرة لتطوّرها في الاستعمال والمشرّعة لهذه الدلالة أو تلك من ذلك أن بعضهم فسّر "يستحيون" ب "يسترقّون" في قوله تعالى :يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ

---

(1) السّابق ج 1 ص 57.

(2) السّابق ج 1 ص 170.

(3) السّابق ج 1 ص 99.

(4) "جامع البيان" ج 1 ص 217 وانظر مثلا ج 1 ص 371 في شرح : "الخلاق" وج 1 ص 116 في شرح : " الخطف".

وَ يَسْتَحْيُونَ نِساءَكُمْ"(البقرة/49) قال الطبري : وذلك تأويل غير موجود في لغة عربية ولا عجمية وذلك أنّ الاستحياء إنّما هو الاستفعال من الحياة نظير الاستبقاء من البقاء والاستسقاء من السّقي وهو من معنى الاسترقاق بمعزل". أو قول بعضهم في "وَ مَنْ يَتَبَدَّل الكُفْرَ بِالإِيمَانِ (البقرة / 108) أن المقصود ب "الكفر" في هذا الموضع الشدّة وبالإيمان الرخاء، ولا أعرف الشدّة في معاني الكفر والرخاء في معنى الإيمان إلاّ أن يكون قائل ذلك أراد ... ما أعدّ الله للكفّار في الآخرة من الشدائد وما أعدّ الله لأهل الإيمان فيها من النعيم فيكون ذلك وجها و إن كان بعيدا من المفهوم بظاهر الخطاب."[1]

والملخّص في شرح الطبري هو أنّه تفسير ذو حجم ضخم وأنّ الذي ضخّمه حرص صاحبه أن يكون جامعا شاملا فيصلا ينتهي في القرآن بعد تعدّد القول واختلاف الرواية وانتحال الحديث إلى الشرح الحقّ الصواب الأوحد الحائز على موافقة الجماعة المرفوع قدر المستطاع إلى الصحابة والرّسول فيكون جامع البيان سدّا متحكّما في فيضان القول منظّما للتأويل وموجّها للفهم إلى ما به يدرك النص في دلالته الفقهية التشريعية القويمة الضامنة للنجاح في الدّارين.[2]

ولذلك كان الشرح متوجّها إلى النصّ كلّه ما كان منه مشكلا وما كان منه واضحا حتّى إنّه لفرط وضوح الآية كثيرا ما يقع في السلخ واجترار المعاني دون إضافة مفيدة تذكر من ذلك مثلا شرحه لقوله تعالى :

"أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لاَ تَـهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ" (البقرة/87) قال أبو جعفر : "يقول الله جلّ ثناؤه لهم يا معشر يهود بني إسرائيل لقد آتينا موسى التوراة وتابعنا من بعده بالرسل إليكم وآتينا بن مريم البينات والحجج إذ بعثناه إليكم وقويناه بروح القدس وأنتم كلّما جاءكم رسول من رسلي بغير الذي تهواه نفوسكم استكبرتم عليهم تجبرا وبغيا استكبار إمامكم إبليس فكذبتم بعضا منهم وقتلتم بعضا فهذا فعلكم أبدا برسلي."[3]

---

(1) السّابق ج 1 ص 387.

(2) يرى د. عبد المجيد الشرفي أنّ تفسير الطبري هو التفسير الرسميّ الذي أقصى من التفاسير غير الرسميّة في عصره ما لا يقل عنه قيمة :
La Révélation du Coran et son interprétation. Lumière et Vie N° 163. 1983. P.14

(3) "جامع البيان" ج 1 ص 132 وانظر أيضا ص 131 و ص 226 و ص 227 و 237.

وظاهرة سلخ النص ليست من خاصيّات شرح الطبري بل هي ظاهرة عربية أسلوبية قديمة لا تقتصر على النصّ القرآني دون سواه من النصوص العربية الشعريّة خاصة ولعلّها تمثّل في التعليق على النصوص منهجا يكاد يكون طبيعيّا أو لعلّه وليد نزعة تعليمية إقناعية يتصوّر الشارح فيها أنّ قارئه من البساطة بحيث يكون في حاجة إلى توضيح الواضح أو أنّه من العناد بحيث يحتاج إلى تأكيد المعاني على بساطتها.

وممّا ضخّم كذلك حجم هذا التفسير ما استدعته أهدافه ومنهجه من معلومات مستقاة في غالب الأحيان من خارج النصّ لتوضيح معانيه كأسباب النزول وقصص الأنبياء وبدء الخليقة وأعظم منها التفسير الديني المنقول عن السّلف وهو عند الطبري المعتمد الأوّل في الشرح والحجّة الكبرى على صحّته ولقد كان الطبري شاعرا بعظم حجم تفسيره مصرّحا به أحيانا ومجتنبا في بعض المواضع الإطالة لأنّها ربّما أوقعته في تكرار ما سبق ذكره فاكتفى بالإحالة عليه، أو لأنها قد تقدّم من الفوائد ما يجوز السكوت عليه ولذلك فنحن نقرأ من حين لآخر مثل هذه الملاحظات المنهجية في تفسيره تجعل تفسير السور المتأخّرة تفسيرا مختصرا نسبيا: قال في آية سبق شرحها: "... وقد مضى البيان عن كلّ معاني هذه الآية في نظيرتها قبلُ فأغنى ذلك عن إعادته في هذا الموضع"[1]، وقال في شرح: "وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إلاَّ الفَاسِقُونَ"(البقرة/99) وقد دللنا فيما مضى من كتابنا هذا على أنّ معنى الكفر الجحود بما أغنى عن إعادته ها هنا وكذلك بيّنّا معنى الفسق وأنّه الخروج عن الشيء إلى غيره ...[2]

وهكذا فإنّ الطبري في تفسيره ليس الشارح الأوّل للقرآن ولا يحبّ أن يكون الشارح الأوّل أو أن يكون الشارح المجتهد المتميّز: فعمله بالدرجة الأولى تحقيق في الشرح الرسمي للقرآن واجتهاده كان في ترجيح التأويل عند اشتباك السّبل والمعوّل في ذلك كان على خارج النصّ أوّلا وإلاّ كان الطبري قارئا للنصّ مفسّرا لمعانيه تفسيرا لغويا يكتفي من الكلام بظاهره في نزعة دفاعية تحبّ أن تخرج الإسلام والمسلمين إخراجا حسنا في أسلوب لا يمكن أن نتجاهل ما فيه من اجتهاد وتنميق أحيانا أداةً

---

(1) "جامع البيان" ج 1 ص 414.

(2) السّابق ج 1 ص 350.

لا تقلّ قيمة وتأثيرا في نزعة وعظية من شارح مسلم. قال الطبري في شرح "وَ مَا ظَلَمُونَـــا وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُـونَ"(البقرة 57) ... وكذلك ربّنا جلّ ذكره لا تضرّه معصية عاص ولا يتحيّف خزائنه ظلم ظالم ولا تنفعه طاعة مطيع ولا يزيد في ملكه عدل عادل بل نفسه يظلم الظالم وحظّها ينجس العاصي وإياها ينفع المطيع وحظّها يصيب العادل."[1]

2) التفسير البياني

في التراث المفسّر للقرآن منزع في مباشرة النصّ لغوي عامّة، بلاغيّ خاصّة. تتمتّع فيه البلاغة القرآنية وقضاياها بحظوة لا نرى غيره من المناهج يوفّر لها تلك المكانة، وإن كان ببعض المظاهر البلاغية في القرآن مكترثا، وعند اللافت منها متوقفا فمحلّلا. ولشأن البلاغة فيه أطلق عليه التفسير البياني.[2] وإن كان المستعملون لهذه التسمية لا يتوفّرون على البلاغة من حيث كونها أساسا مميّزا لمذهب إسلاميّ بقدر ما يصلونها بإعجاز القرآن. والبلاغة، لعمري، من ركائزه الكبرى بل لعلّها أكبر ركائزه[3]. إلاّ أنّ الذي يعنينا في هذا المقام إنّما هو قيام حركة فكرية كلامية في الإسلام واتّجاه من أكبر الاتجاهات في تأويل القرآن على البلاغة، وهو مذهب المعتزلة. وليس مطلبنا -هنا- أن نعرّف بهذا المذهب المشهور[4] ولا بمبادئه ورجاله وخلافاته، فقد كانت وما تزال محلّ دراسة في عديد المصنّفات[5] وإنّما يعنينا التعرّف على منهج التفسير وخصائصه عند المعتزلة لا سيما وأنّ المهتمين بالاعتزال عبر الزمان يَسمون هذا المنهج بسمتين على الأقلّ هما، من جهة موضع إجماع، وهما، من جهة أخرى، كثيرا ما يمثّلان مدخلا إلى الطعن في الاعتزال من لدن السنّيين أساسا وهما تعويل المعتزلة في المناظرة، وكذلك في التأويل، على العقل،

---

(1) السّابق ج 1 ص 298.

(2) ممّن أطلق على هذا التفسير البلاغي مصطلح "التفسير البياني" عائشة عبد الرحمان بنت الشاطئ في كتابها "التفسير الباني للقرآن" ط.

(3) سنتناول البلاغة من هذه الزاوية في الباب الثالث المخصّص لإعجاز القرآن.

(4) نستعمل هذه المصطلحات (حركة – اتّجاه – مذهب) في دلالة عامّة لا اصطلاحيّة مميّزة.

(5) من المراجع المفيدة في الاطّلاع على صلة الاعتزال بالتفسير : أحمد أبو زيد – "المنحى الاعتزالي في البيان و إعجاز القرآن" حيث اهتمام بالجانب العقلي والجانب الكلامي والمجازي عند المعتزلة.

والعقـــل، و إن بدا في الظاهر آلة بشرية حميدة، فإنّه يعـاب عليـهم إفراطـهم فيـه. ولاعتمادهم العقل، وإعراضهم عـن المنقـول والمـأثور نسـبهم أهـل السـنّة إلى التفسـير بالرأي، بل بالرأي المذموم المبتدع، وفي ذلك الحيّز نزّلهم جلّ المؤرّخين للتفسير. أمّـا السمة الثانية فأخطر، إذ هي تتعلّق بتوجيــه الآيـة القرآنيّـة توجيـها موافقا لأركـان المذهب، وذلك يقتضي منـهم في عديـد المناسبات الاحتيـال علـى الـتركيب القرآنـي بحيل مختلفة لغوية وغير لغوية اعتبرها خصومهم دائما تعسّفا علـى النـصّ وتحميـلا له ما لا يحتمل[1]. ونحن نحاول فيما يلي الوقوف على ما بدا لنا أساسـيا في مـا قـد نسمّيه بالمنهج الاعتزالي عامّة، مركزين في التفسير علـى علَمـين مـن أعـلام الاعـتزال هما الجاحظ(ت255) أوّلا ، والزمخشري(تـ 583 هـ) ثانيا، منبّهين إلى علاقــة هـذا التفسير باللغة ومكانتها و وظيفتها فيه تنبيها عامّـا تتولّـى الأبـواب القادمـة تدقيقـه وتفصيله علما بأنّنا نغضّ الطرف عن الإطار الزماني والمكـاني والسياسـي الـذي ظـهر فيـه الاعـتزال والتطـوّر الـذي شـهده المذهـب فكريـا وسياسـيّا بحكـم تطـوّر الرجـال والأوضاع إلاّ ما يكون التفسير المعتزلي أفرزه باعتباره، هنا، معتمد البحث.

---

(1) انظر مثلا قول أحمد أمين في "ضحى الإسلام" : "فأدّاهم النظر في كـلّ مسـألة إلى رأي، فـإذا وصلـوا إليه عمدوا إلى الآيات التي يظهر أنّها تخالف الأولى فأوّلوها فكان التأويل مـن أهـمّ مظـاهر المتكلّمـين (ج3 ص 16)

وانظر بعض ردود أهل السنّة عليهم. ومنـها قـول أبـي الحسـن الأشـعريّ في مقدمـة تفسـيره المسـمّى بالمختـــزن. قال : " أمّا بعد فإنّ أهل الزيغ والتضليـل تـأوّلوا القـرآن علـى آرائـهم و فسّروه علـى أهوائهم تفسيرا لم ينزّل الله به سلطانا و لا أوضح به برهانا ولا رووه عن رسول ربّ العالمين و لا مـن أهل بيته الطّيبين و لا من السّلف المتقدّمين (عن محمد حسن الدهبي – "التفسير والمفسّرون" ج 1 ص 379-391)

و من مقدّمة ابن تيمية في "أصول التفسير" : "إنّ مثل هؤلاء اعتقدوا رأيا ثم حملوا ألفاظ القرآن عليـه وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان لا في رأيهم و لا في تفسـيرهم. و مـن هـؤلاء مـن يكون حسن العبارة فصيحا ويـدسّ البـدع في كلامـه. وأكـثر النـاس لا يعلمـون كصـاحب "الكشّـاف" ونحوه، حتى إنه يروج على خلق كثـير ممّـن لا يعتقـد البـاطل مِـن تفاسيرهم الباطلـة مـا شـاء الله. "(ص22) و قال فيهم مصطفى الجويني : "لئن كانت بدايتهم دفاعا عن الإسلام من طعنات أعدائه، فلقد كانت نهايتهم تعصّبا مذهبيًا لغايـة التعصّـب و ردّد صـدى ذلـك كلّـه تأويلـهم النـصّ القرآنـي. "(مناهج في التفسير ص 117).

1.2) التفسير الجاحظي

لم يكن الجاحظ مفسّرا بأتمّ معنى الكلمة، ولم يكن التفسير بدلالته الاصطلاحية، في عصر الجاحظ، قد نشأ بعدُ. أمّا الذين كتبوا يومئذ في شرح القرآن، فقد عالجوا النصّ من وجهة نظر لغوية أساسا، اقتصروا فيها على ما أشكل في لغة القرآن وتركيبه، فبيّنوه و أرجعوه إلى الاستعمال العربي، و لم يظهر في أعمال أولئك الشرّاح من أمثال أبي عبيدة والفرّاء والزجّاج ما يدلّ بالتصريح أو التلميح على أنّهم يخدمون من وراء الشرح فرقة دينية أو مذهبا سياسيا، و إن كانوا بشروحهم تلك يذودون عن القرآن بكشف معانيه وتبرير ما بدا شاذًا غريبا من تراكيبه، ويساهمون -طبعا- في تقدّم الدّراسة اللّغوية العربيّة بصفة عامّة[1]. غير أنّ المجال الذي نشط فيه الجاحظ، وإن تعلّق بالقرآن، مجال مختلف تمام الاختلاف لأنّه متعلّق بتأويل النصّ في إطار صراع كلاميّ صارخ، وبما أن المعتزلة كانت طرفا من أهمّ أطرافه، وكان الجاحظ في هذه المرحلة بالذات أحسن ممثّل ومدوّن لمسائل الخلاف اكتفينا بالنظر في مصنّفاته نموذجا. ومصنّفات الجاحظ على وفرتها، ليس فيها ما قصد إلى تفسير القرآن قصدا واختصاصا[2]، و يبقى "الحيوان" و "البيان والتبيين" المرجعين المعتمدين عند النظر في تفكير الجاحظ المذهبي والأدبي عامّة[3]. وكلام الجاحظ في التفسير، علاوة على كونه لم يكن مقصودا لذاته، وعلاوة على كونه متفرّقا في الكتابين خاضعا لأسلوب الجاحظ في تداعي الخواطر، لم يكن ممارسة للتفسير كالذي سينجزه الزمخشري في القرن السّادس بقدر ما كان تأسيسا للأصول التي ينبني عليها التفسير المعتزلي والتي نلخّصها فيما يلي:

---

(1) انظر الفصل الخاص بالتفسير المكتفي باللّغة ص 42 من هذا البحث.

(2) لعلّ أعلق مصنّفات الجاحظ بالقرآن كتاب "نظم القرآن" وهو كتاب "سقط من يد الزمن" كما يقول شوقي ضيف (ص 52 من "البلاغة. تطوّر و تاريخ " ط. 7 دار المعارف) ولعلّ هذا الكتاب هو المقصود في "الحيوان" (ج 3 ص 86) ويرجّح شوقي ضيف ذلك (ص 58) وليس في كلام الجاحظ ما يؤكّد ذلك صراحة لأنّه اكتفى منه ببعض صفاته البلاغيّة وانظر في هذا المعنى محمد زغلول سلاّم – "أثر القرآن في تطوّر النقد العربي" ص 72 و ص 75 و ص 78.

(3) ممّن اهتمّ بهذا الموضوع من الدارسين : مصطفى الصاوي الجويني : "مناهج في التفسير" (الباب الرابع : المدرسة العقليّة في التفسير – الفصل الثاني : نظر الجاحظ في فهم وذوق النصّ القرآني والحديثي) محمد زغلول سلاّم : "أثر القرآن في تطوّر النقد العربي بالفصل الثالث : الدراسات البيانية لأسلوب القرآن ط.3 دار المعارف ص 67 – 150).

إنّ تفسير الجاحظ نموذجا اعتزاليا في معالجة القرآن في عصره، لم يكن تحليلا للآية بقصد تفسيرها بقدر ما كان تفسيرا عرضيا فرضته بعض قضايا "البيان" العربي ودراسة الحيوان. وقد باشر الجاحظ النّصّ القرآني بجملة من المنطلقات كان لها دون ريب أثرها في توجيه التفسير الاعتزالي لعلّ أهمّها التزام الجاحظ أوّلا بالذبّ عن القرآن والتصدّي لشتّى المطاعن الدلالية واللغوية الموجّهة إليه والسّاعية إلى الإساءة إليه. ولقد كان في ذلك متكلّما بارعا متحمّسا منقّبا عن جميع الوجوه والأدلّة المكنة المختلفة التي يمكن أن تقوّض رأي الخصم وتسدّ عليه المنافذ[1]. بل ربّما ذهب به تحمّسه أحيانا في الدفاع عن الآية القرآنيّة إلى ضروب من الاجتهاد تقول بالشيء وضدّه ...[2] والتزم الجاحظ ثانيا بمذهب المعتزلة التزاما حتّم عليه الاجتهاد بالعقل في تأويل النصّ و إضعاف ما سوى العقل من المراجع النقلية خاصّة المساعدة على التأويل. علما بأن الجاحظ نفسه وغيره من المعتزلة يقرّون، بفضل العقل، محدوديةَ العقل في إدراك بعض المقاصد ويقدّمون على العقل، بفضل العقل، جملة من المسلّمات الشرعيّة و من المسلّمات المذهبية توجّه قراءة النصّ وجهة مؤيّدة لتلك المسلّمات فكان القول بالصّرفة مثلا مَعبَرا إلى القول بالمسؤولية والامتحان، وهو معبر يصعب إقناع العقل به وهو الذي أفرزه العقل. وترتّب على الالتزام المذهبي والتأويلي التزام بالمجاز وتفضيل له على الحقيقة وقد استطاع الجاحظ في غالب الأوقات أن يبرّر تخريجاته المجازية تبريرا موفّقا في اعتقادنا وذلك باستناده خاصّة إلى الاستعمال العربي شعره ونثره مكتوبه ومنطوقه[3]، يستمدّ من الحوار اليومي العاديّ بين الناس أقوى الحجج على استعمال المجاز ومعانيه البلاغية. ويشير الجاحظ عَرَضا في الحيوان إلى قضية في غاية الخطورة وهي علاقة المجاز بالفهم والمنطق. فليس كلّ مجاز مجازا و إنّما يشترط فيه، إن حصل، أن لا يقطع أسباب الفهم والتواصل بين المتكلّمين

(1) انظر مثلا جوابه المستفيض على من أنكر استراق الشياطين السّمعَ في القرآن "الحيوان ج 6 ص 265 و ما بعدها).

(2) من ذلك تشريعه لمشي الحيّة مشيا حقيقيا و مشيا مجازيا وهو الانسياح، تعديدا للوجوه المفحمة في الآية : "فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ..."(النور/ 45 في "الحيوان" ج 4 ص 271 وما بعدها).

(3) انظر مثلا قول الجاحظ في تفسير "لأُعَذِّبَنَّه عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لأَذْبَحَنَّهُ" (النمل / 21) قال : فإنه قد يتوعّد الرجل ابنه، وهو بعدُ لم يَجْرِ عليه الأحكام، بالضرب الوجيع، إن هو لم يأت السّوق أو يحفظ سورة كذا (الحيوان ج 4 ص 83).

فيكون من المجاز الذي يقبله العقل و لو كانت الدراسة البلاغية يومئذ متطوّرة لاستعمل الجاحظ مصطلح القرينة المبرّرة في اللفظة أن نخرج فيها من الحقيقة إلى المجاز. من ذلك قول الجاحظ : "وللعرب إقدام على الكلام، ثقةً بفهم أصحابهم عنهم"[1]، وهو في السياق نفسه يساير النظّام في رفضه للمجاز في قولهم النار يابسة لأن النار لا يمكن أن توصف بهذه الصفة في حين جوّز أكَلَ بمعنى عضّ وبمعنى أفنى ..."[2]

ونحن نظنّ أن وسم تفسير الجاحظ بكونه بيانيا أو بكونه أدبيا[3] هو وصف على قدر غير قليل من المبالغة والتمجيد لأنّ البلاغة، باستثناء المجاز، لا تمثّل ركنا ثابتا مقصودا متطوّرا في تحليله. أمّا وصف هذا التحليل بأنّه أدبيّ فهو وصف فضفاض، غائم، ولعلّ المراد منه قدرة الجاحظ ذي الثقافة العارمة اللغوية والشعرية والعلمية على تخليص الآية القرآنية من حبال الفساد التي يريد الأعداء أن يوقعوها فيه، وكان إخراجها من تلك الشراك يقتضي منه في كلّ مرّة مسلكا جديدا وتعلّة جديدة باختلاف التّهمة ونوعيتها، فإن كان ذلك، فإن تفسير الجاحظ تفسير ملتزم ولا يمكن الالتزام بالدفاع عن الإسلام من خلال القرآن دون الاحتجاج على نظمه وأسلوبه. وقد كان الجاحظ في هذا المعنى القول الصريح، : "و في كتابنا المنزّل الذي يدلّنا على أنّه صدق، نظمُه البديع الذي لا يقدر على مثله العباد، مع ما سوى ذلك من الدلائل التي جاء بها مَن جاء به،"[4] و إذا كان ذلك أدركنا أنّ السكّة التي اختارها الجاحظ في تفسير القرآن تختلف عن تلك التي انتهجها اللغويون و إن كانت السكّتان متوازيتين متكاملتين، إذ التفسير المجازيّ أو البلاغيّ النظميّ عامّة هو تفسير لغويّ و إن وظّفه الجاحظ في غير ما وظّفه فيه اللّغويون من أمثال أبي عبيدة والفراء.

---

(1) "الحيوان" ج 5 ص 32.

(2) السّابق ج 5 ص 32-33.

(3) محمد زغلول سلاّم – أثر القرآن في تطوّر النقد العربي" ص 90-98.

(4) "الحيوان" ج 4 ص 90.

2.2) تفسير الزمخشري

أن ننعت كشّاف الزمخشري بأنّه من أعظم التفاسير وأهمّها رغم ضآلة حجمه نسبيّا (أربعة أجزاء) أو نتجاسر على تفضيله تفضيلا مطلقا على سائر التفاسير، فذلك حكم ليس من الغرابة في شيء، والحاكم به لا يكاد يكون بحاجة إلى إقامة الدليل عليه إذ كأنّ المؤرّخين والدارسين مجمعون على قيمة هذا التفسير ومكانته في عصره وفي تاريخ التفسير الإسلامي. فبالإضافة إلى أنّ "الكشّاف" تفسير اعتزاليّ ملتزم فكان بهذه الصفة محلّ اهتمام الفرق بين طاعن ومؤيّد، فإنّه تفسير كامل وضعه الزمخشري في عصر اكتملت فيه العلوم الدينيّة واللغويّة جميعا وأتت أكلها، وكان الزمخشري قاطفا منها أفضل ثمراتها في خدمة النصّ القرآني. وقد ساعده على ذلك علمه الواسع الكبير بفنون اللغة والأدب والدين تشهد على ذلك مصنّفاته العديدة المختلفة المشارب. والذي نطلبه في هذا المقام هو أن نتبيّن المسلك الذي اتّخذه الزمخشري في تفسيره[1]، وأن نقف على أبرز خصائصه وأن نتساءل عن مكانة العلوم اللغويّة فيه في نظرة عامّة لا تهتمّ بمواضع الطرافة وقضايا التأويل ودواعي الاختلاف ممّا نعود إليه في الباب الثاني من هذا البحث.

لقد دلّ الزمخشري على وجهته في التفسير منذ مقدّمة الكشّاف. فهو، و إن لم يصرّح، لا يكاد يخفي مذهبه الاعتزالي[2]، وهو يميّز تمييزا اصطلاحيّا واضحا بين التفسير "وهو ما لا يدرك إلاّ بالنقل كأسباب النزول والقصص"، وبين "التأويل" وهو ما يمكن إدراكه بالقواعد العربيّة[3]، والمفسّر في حاجة إلى العلم ب "الرواية" و"الدراية" كليهما، إلاّ أنّ تفاضل المفسّرين ليس في المنقول بقدر ما هو في المعقول. وكأنّ المضمار الذي يتبارى فيه المتنافسون في شرح القرآن هو مضمار البلاغة والبيان المفضي إلى إعجاز القرآن. ويستدعي ذلك منهم كفاءة معرفيّة تتمثّل أساسا في العلوم

---

(1) لقد ألف د. مصطفى الصاوي الجويني كتاب "منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه "(ط. دار المعارف د ت) و رغم سعي الكاتب إلى الإحاطة بكلّ الجوانب المؤلّفة لمنهج الزمخشري فإنّ اهتمامه بالقضايا المرجعيّة المذهبية وغيرها كان طاغيا. واقتصر كلامه في مرحليّة الشرح ومقوّماته على ملاحظات متفرّقة مستقلّ بعضها عن بعض رغم الاستشهاد عليها دائما من المدوّنة، فكان جانب السّلخ غالبا على جانب التأليف والتفكير.

(2) قال الزمخشري في تفسيره : "فسبحان من استأثر بالأولويّة والقدم و وَسَم كلّ شيْ سواه بالحدوث عن القدم" (ص 7).

(3) "الكشاف" ج 1 ص 15.

اللغويّة الموقفة علـى خصائص النظم القرآنـي وترتيبه ولا سيما علم المعاني وعلم الإعراب[1]. كما يستدعي ذلك منه كفاءة ذهنيّة ذوقيّة تكاد تكون فطريّة بها يدرك في النصّ ألطف المعاني وأدقّها ويقف على ما لا يقدر غـيره أن يغوص عليه من بديع اللفظ وعميق الدلالة. ولذلك كان منحى الزمخشري في مقدّمته منحى عقليّا اجتهاديّا بلاغيّا واضحا وجاز، اعتمادا على هذه المنطلقات المبدئيّة، أن نتوقّعه تفسيرا لغويّا دلاليّا توظّف فيه العلوم اللغويّة التركيبيّة خاصّة في معرفة المعاني وبيان الإعجاز. وإذا كان ذلك توقّعنا أن يكون كشّاف الزمخشري مختلفا عن التفسير اللغوي في القرن الثالث حيث الاهتمام المتقطّع ببعض خصائص التركيب القرآني كالذي أنجزه أبو عبيدة في مجاز القرآن أو بإعراب القرآن ومشاكله كالذي في إعراب القرآن المنسوب إلى الزجّاج، بل يكون الكشّاف مطوّرا للتفسير اللغوي في وجهة بيانيّة يكون العَصر وتطوّر العلوم اللغويّة فيه حافزا عليها، ويكون عبد القاهر الجرجاني (ت 471) في "دلائل الإعجاز" خاصّة خير ممهّد لها فيما أدّاه إليه ذهنه الوقّاد من تخريجات وتبريرات لطيفة في النظم القرآني معتمدا على بعض مظاهر علم المعاني وقواعدها[2].

منهج التفسير عند الزمخشري

لقد كان العقل عند المعتزلة رائدا وأساسا انبنى عليه تفكيرهم المذهبي واجتهادهم الكلامي. وقد احتلّ العقلُ عند تفسير القرآن المكانة نفسها التي له عندهم في قيام نظريّة الاعتزال. ولذلك عُدّ تفسيرهم تفسيرا بالرأي، وانصهر "الكشّاف" في هذه البوتقة فقام في الغالب على العقل أداةَ تأمّل في المعاني وتدبّر في نظم القرآن وتأويله. ولئن سلّط الجاحظ العقل على المحسوسات فاستخدمه وسيلةً مفضيةً إلى الحق واليقين وجسرا موصلا إلى الموضوعيّة ومغالبة الهوى والوهم، فإنّ العقل لم تُنَط به، في المجال المذهبي والديني عامّة المهمّة ذاتها، إذ من المعاني الدينيّة ما لا يقع تحت طائلته، من جهة، و من المبادئ والمسلّمات الدينيّة عامّة والاعتزاليّة خاصّة ما كلّف العقل بالدفاع عنه دفاعا لا يتّسم دائما وأبدا بالموضوعيّة، من جهة أخرى، وإن كان القول بتلك المبادئ والمسلّمات مبنيّا على أسس عقليّة.

---

(1) "الكشاف" ج 1 ص 16-17.

(2) لاحظ أنّ ابن سنان الخفجي (ت 466 هـ) في "سرّ الفصاحة" قد نهج، في العصر نفسه، نفس المنهج البلاغيّ في تحليل النصّ الأدبي الشّعري خاصّة ونَقْده نقدا قائما على المعارف البلاغيّة.

أمّا فيما يتعلّق بمنهج التفسير فإنّ إيمان الزمخشري بالعقل واعتماده عليه لا يعني اكتفاءه به واقتصاره عليه في فهم النصّ إذ رغم انتساب هذا التفسير إلى القول بالرأي، فإنّه في عد يد المناسبات يكون في حاجة إلى الاستعانة بمعلومات لا تستمدّ من النصّ ولا تستمدّ من العقل بل تستمدّ من الخارج ويعوّل فيها على المنقول تعويلا هو من التواتر، وله من الحظوة ما يدفعنا إلى القول بأنّ تفسير الزمخشري تفسير مزيج بين المنقول والمعقول وإن لم يدرك المنقول عنده الشأو الذي بلغه عند الطبري والذي به يصبح التفسير تفسيرا بالرواية. و في ذلك دليل على أنّ التفسير الاعتزالي، كالمذهب الاعتزالي، يندرج ضمن التفسير اليميني الرسمي أي ضمن التفسير المقبول غير المذموم.

فقد كان الزمخشري مستعينا في تفسيره ببعض المعارف الخارجة عن النّص، بل إنّه كان محتاجا إلى ما لا يستقيم معنى الكلام بدونه كبعض أسباب النّزول. وكان مكبّلا بالبعض منها ولا سيما صفة المسلم فيه، ودون ذلك صفة المعتزلي. وبديهيّ أنّ هذا المنهج ليس ممّا يخصّ الزمخشري دون غيره من المفسّرين على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم، بل كأنّه يجوز لنا أن نوسّع دائرة الظّاهرة حتّى تحتوي شارح النّصّ عامّة دون قيد الزمان والمكان، وإنّما يتميّز الزّمخشري بمدى تعويله على هذه المعطيات الخارجيّة وحينئذ لا تردّد عندنا في أنّ إعتماد الزّمخشري على الرّواية وأسباب النّزول إعتماد جدّ محدود وأنّ إكتراثه بالتّحقيق في صحّة هذه الأخبار ونسبتها يكاد لا يعنيه وإن عناه منها أن يطّلع على مختلف الأقوال في الآية وأن يلمّ بها وأن يستحسن أو يرجّح ما يراه صالحا منها. كما أنّ المذهب -وإن وجّه قراءته في مواضع الجبر والاختيار خاصّة- لم يكن مشغلا رئيسيا أوليّا في عمل الزمخشري بينما كان لظاهرة التناصّ وشرح القرآن بالقرآن مقام رفيع ورعاية بارزة عنده باعتبار هذا التناصّ أداة مفضّلة لشرح الكلام من الدّاخل شرحا سياقيا معجميا ونحويا وتركيبيا وبلاغيا دلاليا، وباعتباره ظاهرة أسلوبية هامّة في النصّ القرآني، ولهذا فإنّ الزمخشري يبقى، رغم الحاجة إلى الخارج، قارئا للنصّ القرآني من الداخل، وكأنّ ثقافته اللغوية وولعه باستنطاق النصّ وبراعته فيه تبقى العناصر التي بها سيصطبغ تفسيره بصبغته الاجتهادية البلاغية الأسلوبية.

فإذا التفتنا إلى أغراض المفسّر ومرحلية الشرح عنده استرعى انتباهنا اهتمام الزمخشري من خلال النصّ بمشاغل شتّى دلاليّة فقهية ومعجميّة ونحويّة وبلاغيّة

ومذهبيّة ... وكاد اهتمام المفسّر بها يكون اهتماما متساويا وذلك إن دلّ على شخصية عملية واسعة فإنّه يدلّ أيضا على عدم رجحان سبب واحد معيّن يوجّه قراءة الزمخشري ويطفو مهيمنا على مشاغله بل إنّ ذلك يدلّ في ظنّنا - على أنّ الزمخشري منطلق أوّلا وقبل كلّ شيء من النصّ الذي يشرحه ثمّ إن النصّ، بحكم ما يثيره من المسائل في شكله ومضمونه يحيل على المقاصد الشرعية والقضايا اللغويّة الأسلوبيّة والاختلافات المذهبية أمّا العكس فلا ولذلك فإنّ الزمخشري مفسّر للقرآن بالمعنى اللغوي الأوّل للتفسير وهو معنى الكشف الذي منه اشتق الزمخشري عنوان تفسيره" الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل" فكان مطلب الشارح شرح المعاني وتوضيح المقاصد على اختلافها ورفع الغموض بتحليل مسبّباته المختلفة من لفظ غريب وتركيب طريف وضمير مبهم وإشارة خفيّة وتعبير مجازي ... ولذلك فإنّ الشارح وإن استعرض في عمله القرآن كلّه آية فآية فإنّه لا يقف منه إلاّ عند المواضع التي تستدعي شرحا أمّا ما كان عنده واضحا مستعملا على الحقيقة متّفقا على دلالته فربّما أشار إليه بطرف خفيّ وربّما سكت عنه وتجاوزه.(علما بأنّ المفسّرين قد يختلفون في تحديد النصّ القرآني الواضح وتحديد مواضع الاستعمال على الحقيقة وعلى المجاز) فكان ذلك عاملا من عوامل الإيجاز في حجم التفسير إلاّ أنّه ليس العامل الرئيسي فيه وربّما شارك الزمخشري غيره من المفسّرين في هذه الصفة فكان ممّا ميّز شرح الزمخشري تناوله القرآن السورة بعد السورة والآية بعد الآية واللفظ تلو اللّفظ في انتظام نكاد لا نقف فيه على خلل أو اضطراب واجتهادٌ صارخ في أن يكون التعليق على اللفظ أو التركيب في غاية الإيجاز والاختصار دون الإخلال بالوضوح والإفادة.

من ذلك مثلا ما نلاحظه في شرحه لقوله تعالى: "وإذَا لَقُوا الّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَ إذَا خَلاَ بَعْضُهُمْ إلَى بَعْض قَالُوا أتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ"(البقرة/76) قال الزمخشري: [و إذا لقوا] يعني اليهود [قالوا] قال منافقوهم [آمنّا] بأنكم على الحقّ وأنّ محمّدا هو الرسول المبشّر به [و إذا خلا بعضهم] الذين لم ينافقوا [إلى بعض] الذين نافقوا [قالوا] عاتبين عليهم [أتحدّثونهم بما فتح الله عليهم] بما بيّن لكم في التوراة من صفة محمّد ..."[1] ونحن نلاحظ، رغم هذا الإيجاز، أنّ من المواضع ما

---

(1) "الكشّاف" ج1 ص 291 وانظر أيضا ج1 ص 304 وص 312 وص 286 وص 271 وص 308 و ص 570 و ص 325.

كان الشارح محلّلا تحليلا السكوت فيه أفضل لأنّه من الاستطراد الذي لا يضيف جديدا ولا يخدم معنى بل ربّما وقع الزمخشري أحيانا في شرح سالخ للنصّ مشوّه له وكثيرا ما أوقعه في ذلك السّلخ وضوح المعاني التّي لا يجرؤ الشارح على تجاوزها دون الخوف من تهمة التّقصير والتّجاوز. من ذلك شرحه لقوله تعالى: "وَإِنَّ مِنَ الحِجَارةَ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهَا الأَنْهَارُ وَ إِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ المَاءُ" (البقرة/74) قال : ... والتّفجّر التّفتّح بالسعة والكثرة ... والمعنى : إنّ من الحجارة ما فيه خروق واسعة يتدفّق منها الماء الكثير الغزير، ومنها ما ينشقّ انشقاقا بالطول أو بالعرض، فينبع منه الماء أيضا"[1]. فإن كان الاختصار من أهمّ ميزات تفسير الزمخشري فإنّه، بداهة، حيث استوجب المقام التوسّع برواية الأخبار أو استعراض وجوه الاختلاف أو تبرير المواقف أو طرح قضايا النصّ اللغوية، كان حجم الشرح كبيرا ولكنّه، على كبره، كان يسعى سعيا واضحا إلى الاختصار والاختزال والاكتفاء بما قلّ ودلّ دون الوقوع فيما يقع فيه الطبري مثلا من ضبط للأسانيد ومقارنة بين الأخبار.

إنّ لتفسير الزمخشري خصالا كثيرة ولا سيّما منها ما تعلّق ببلاغة القرآن وأسلوبه ممّا نقبل عليه في إبّانه في الباب الثالث من هذا العمل فإذا اقتصرنا، هنا، على خصائص تفسيره المتّصلة بمنهجه في مباشرة النصّ القرآني قلنا بصفة إجماليّة إنّه منهج لغويّ بل هو من أشدّ المناهج اللّغوية نضجا واكتمالا في القرآن، بل يمكن في ظنّنا أن نعدّه نموذجا للشرح اللغويّ القرآنيّ ولعلّ الذي يدفعنا إلى أن نبوّئه هذه المنزلة هو كونه منهجا وسطا ففي ما يتعلّق بثنائية النصّ والمرجع أو الداخل والخارج كان الزمخشري متوسّطا، فهو بين أن يغضّ عن الرواية غضّا وأن يستسلم إليها استسلاما، أي أنّه كلّما كانت الحاجة إلى الأخبار الخارجية لازمة لتوضيح معاني الآية وتوكيدها لم يستنكف الكشّاف من الاستعانة بها دون الاقتصار عليها وإلاّ فإنّه كان في الغالب متأمّلا في النصّ متسائلا مجتهدا متأوّلا. وفيما يتعلّق بثنائية الذاتية والموضوعية فإنّ الزمخشري كان أيضا متوسّطا، ذلك أنّه، و إن لم يكبت – وأنّى له ذلك– التزاما إسلاميا اعتزاليا فإنّ ذلك لم يتحوّل في عمله تعصّبا أعمى وتحاملا متهوّرا فكان التزامه معتدلا متسامحا قائما أكثر ما يقوم على الحجّة اللّغوية غالبا المستمدّة من النصّ. وما دام الزمخشري لغويا أوّلا وقبل كلّ شيء فإنّ قراءته

---

[1] السّابق ج 1 ص 290 – 291 وانظر أيضا ج 1 ص 396–397 و ج 1 ص 443.

للقرآن قد تركّزت على النظم فيه أي على اللفظ في سياقه ومن ثمّة كان الانطلاق نحو المعنى إذ "المعنى الصحيح (هو) ما طابقه اللفظ وشهد لصحّته"[1]. ومن ثمّة كان الانطلاق نحو أسلوب القرآن و إعجازه لأنّه "من حقّ مفسّر كتاب الله الباهر و كلامه المعجز أن يتعاهد في مذاهبه بقاء النظم على حسنه والبلاغة على كمالها وما وقع به التحدّي سليما من القادح، فإذا لم يتعاهد أوضاع اللغة فهو من تعاهد النظم والبلاغة على مراحل"[2]. وحتّى التفسير اللغويّ النظميّ عند الزمخشري كان تفسيرا وسَطا فقد كان للمعجم من المكانة ما للنحو وللتركيب ما للبلاغة، إذ أنت لا تشعر أنّ شرحه هو شرح معجميّ على الأرجح أو نحويّ على الأرجح أو بلاغيّ على الأرجح، وإن كان للبلاغة عنده شأو لم تحظ به عند سابقيه من المفسّرين لتقدّم العصر وتطوّر علوم البلاغة. وكان استغلال الكشاف لهذه العلوم اللغوية استغلالا وسَطا، فلئن كان تفسيره مناسبة لطرح بعض مسائل الخلاف في اللغة أو الإعراب أو الاشتقاق، فإنّه لم يتحوّل أبدا إلى مرجع في قضايا اللغة و إن كان رافدا من روافدها. وإنّما كان الكشاف بالدرجة الأولى نموذجا تطبيقيا لتوظيف اللغة في خدمة الدلالة وكان الإشكال الأكبر المطروح في هذا التفسير، في اعتقادنا، كيف السبيل إلى الانتهاء إلى المعنى عن طريق اللغة ؟ وكيف السبيل إلى إدراك مظاهر الإبداع والجمال في النصّ إدراكا لغويا ؟ و كان الزمخشري بما أوتي من ثقافة لغوية مجتهدا في إخراج النصّ القرآني على أجمل الصور وأطرفها فالكشّاف، دون أن يكون شرحا لغويا خالصا، من أهمّ التفاسير القائمة على اللغة في استنباط المعنى والأسلوب.

---

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 189.

(2) السّبق ج 1 ص 189.

الفصل الرّابع:

التّفسير غير اللّغويّ

لقد مثّل التّفسير اللّغوي منهجا متميّزا في قراءة القرآن اضطلع به رجال من أهل اللّغة خاصّة وكادت العناية تقتصر فيه على الأدوات اللّغويّة المختلفة المؤدّية إلى المعنى ولهذا السّلوك اللّغوي في تفسير القرآن سلوك مقابل ينتهي هو أيضا إلى المعنى. طبعا. ولكنّه لا يتّخذ إليه نهجا لغويّا، وهذا الضّرب من التّفسير غير اللّغوي لا ينحصر في منهج محدّد بعينه كما هو الشّأن مع التّفسير اللّغوي الخالص و إنّما هو تصرف فرعيّ داخليّ يكاد لا يخلو منه منهج من مناهج التفسير المعروفة على اختلاف مشاربها فإن كان من فرق بينها فإنّما يكون في تفاوت الالتجاء إليه واعتماده.

و من الجائز تقسيم التّفسير غير اللغويّ قسمين كبيرين : تفسير خارجيّ نقلي وتفسير داخلّي تأويليّ.

التّفسير الخارجيّ النّقلي: هو تفسير يتولّى تفسير الآية لا بالنّظر في لغة الخطاب بل بالرّجوع إلى معلومات خارجيّة توضّحه وتمثّل أسباب النّزول أشهر المعطيات الخارجيّة المفسّرة، و أسباب النّزول - كما لا يخفى - عنصر من عناصر التّفسير لا يستأثر به منهج دون آخر، وهو سلاح في غاية الخطورة يمكن أن ينفخ بالمعنى في جميع الاتّجاهات فكان من أكبر الذّرائع التّي توسّلت بها الفرق لتوجيه الدّلالة في خدمة المذهب دفاعا عن النّفس وطعنا في الغير. ولم يكن ذلك يكلّف من العناء سوى تهيئة السّند الصّحيح الموهم بصحّة الخبر. وقد كان أهل السنة خاصّة أشدّ المعوّلين على أسباب النّزول وأحرص المفسّرين في ضبط الأسانيد وحصر سلاسلها ومراجعها والتحرّي في صحّتها ودلالتها وكأنّهم بذلك قد ضمنوا عدم خروج هذا

المصدر في الشّرح عن الجادّة الرّسميّة التي وضعوها له. غير أنّ هذه الصّرامة السّنيّة في تحديد أسباب النّزول والمعارف النّقليّة بصفة عامّــة لم تحـل دون اسـتناد غيرهـا مـن الفرق ولا سـيّما الشّـيعيّة منـها إلى أسـباب نـزول مخالفـة وقـد شـرّع لهـا الواضعـون بأسباب مختلفة منها أنّ الأئمّة أعلم النّاس بتأويل القرآن و أنّ التّسليم لهـم والسّـماع عنهم واجب وحصل، في نفس النّسق، الفصل بين ما ترويه العامة وما تنقله الخاصّـة من أسباب النّزول فالذي ترويه العامّة هو الشّائع ممّـا يذيعـه السـنّيون والـذي تنقلـه الخاصّة هو الصّادر عن الأئمّة وكأنّه الأصحّ الواجب اتّباعـه. والأمثلـة في هـذا المعنـى أكـثر مـن أن تحصـى ولعـلّ مـن أشهرهـا قـول الآيـة : " إِنَّمَـا وَلِيُّكُـمُ اللَّـهُ وَ رَسُولُـهُ وَالذِّيـنَ آمَنُـوا الذِّيـن يُقِيمُـونَ الصَّـلاَةَ وَ يُؤْتُـونَ الزَّكَـاةَ وَ هُـمْ رَاكِعُونَ"(المائدة/55) حيث المقصود، حسب الشيعة، بالذي صلّى وزكّى وهو راكع هـو عليّ (وليس أبا بكر)، وهذه الآية دالّة عندهم على وجوب إمامة عليّ[1]. فالنـاظر في مثل هذا التخريج يعجبـه منـه تطـابق منطقـيّ بـين معـاني الآيـة ومعـاني الأحـداث الموصولة بها ويمثّل ذلك التطابق عاملا من عوامل القوّة والإقناع بذلك التأويل.

و على كلّ حال فإنّ هذا الضرب من التفسير لا صلة له، كما هو واضـح، بلغـة النصّ، وهو، لئن بدا منطقيا في بعض المناسبات كالتي ذكرناها، يكـون في مناسـبات أخرى، لغير أهل الملّة فيه من الغرابة والجمع بين المتباعدين كالذي في تـأويل : "إنّ اللّه يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً (البقرة/ 67) بأنّ البقرة هي عائشة أو بأنّ الخمـر والميسـر هما أبو بكر وعمر أو بأنّ الجبت والطاغـوت هما معاويـة وعمـرو بـن العـاص ...[2]

التفسير الداخلي التأويلي

كنّا بصدد تفسير غير لغويّ مستند إلى خارج النصّ ولا سيّما أسباب الـنزول إلاّ أنّ الأهمّ منه تفسير غير لغويّ منطلق من النـصّ نفسـه ولقـد تعـاطى هـذا النـوعَ مـن

---

(1) محمد حسين الذهبي – "التفسير والمفسّرون" ج 2 ص 109 وانظر أيضا تفسير الآية : "وَ سَيُجَنَّبُهَا الأَتْقَى الذِي يُؤْتِى مَالَهُ يَتَزَكَّى وَ مَا لأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى إلاَّ إبْتِغَاءَ وجْهِ رَبِّهِ الأَعْلَى وَ لَسَـوْفَ يَرْضَى"(اللّيل / 20) : تفسير أهل السنّة أنّها في أبي بكـر، اشـترى بـلالا في جماعـة مـن المشـركين وكانوا يؤذونه فأعتقه. و قالت الشيعة : " و الأصل في مـن أعطـى واتقـى : علـيّ (الذهـبي ج 2 ص 224 عن "بيان السّعادة في مقامات العبادة لسلطان محمد الخراساني)

(2) "التفسير والمفسّرون" ج 2 ص 20 و يورد محمد عجينة نتفا من التفسير الباطني من قبيـل مـا ذكرنـا وينسبها إلى التفسير الأسطوريّ (موسوعة أسـاطير العـرب عـن الجاهليّـة ودلالتـها ط، بـيروت الأولى 1994 ج 1 ص 89.

التفسير كلّ الذين قرؤوا القرآن قراءة "ايديولوجية" فلم يجدوا في قراءته على ظاهره ما يسعفهم في توطيد أسسهم الفكرية فتبنّوا فيه التأويل الباطني فعظّموه وحقّروا فيه التّأويل الظاهريّ وهمّشوه واتّخذوا من التّفسير بالباطن مدخلا إلى تطويع القرآن على الهيئة التي تناسبهم وهؤلاء جميعا ملتزمون بقضايا سياسيّة ودينيّة وحضاريّة متنوّعة كأصحاب البدع، حسب عبارة السنّيين، وأبرزهم الشّيعة على اختلاف فرقهم ومن هؤلاء أيضا الصّوفيّة والفلاسفة والمفسّرون القرآنَ تفسيرا عمليّا ممّن وجّهوا المعنى القرآني وجهة معيّنة حدّدوها لأنفسهم مسبّقا قبل أن يشرحوا النّصّ وأخضعوا مادّته لقناعاتهم الفكريّة والايدولوجيّة[1] ولهذا فقد سلكت هذه المناهج، على ما بينها من اختلاف في المكان والزّمان والتّوجّه، سلوكا واحدا في ممارسة النّصّ من أجله ضممناها جميعا في هذا الموضع، وهو مسلك لو أجملنا فيه الوصف واختصرناه لقلنا إنّه مسلك غير لغوي وحينئذ فهو إسقاطي تعسّفي طائش إلاّ أنّ مثل هذه النّعوت الخطيرة تحتاج منّا أن نعلّلها ونقنع فيها بوجهة نظرنا خاصّة و أنّ تلك المناهج المذكورة، إذ توقّعت مثل هذه المواجهة، قد عملت على مجابهتها بما يبعد شبحها ويوهم بعكسها فممّا قد تتعلّل به هذه المناهج أنّ التّفسير غير اللّغويّ، و إن كان ممارسة بارزة فيها، ليس إلاّ صفة من صفات المنهج أي أنّ حضوره فيها نسبّي وأنّ المنهج قد يعمد إلى التّفسير اللغويّ في المواضع التي يُكتفى فيها، في فهم القرآن، بالدّلالة اللّغويّة الظّاهريّة غير أنّ الحجّة الأهمّ التي بها يُبرّر التّفسير الباطنيّ إنّما هي دعوة القرآن والحديث إلى تأويل النّصّ القرآني وسبر أغواره والنّفاذ إلى باطنه دون الاكتفاء بظاهره وبذلك يقوم التّفسير الباطنيّ على سند ثالث لا يقلّ خطورة وشرعيّة وهو سند لغوي بلاغي متعلّق بالحقيقة والمجاز معنى ذلك أنّ اللّغة العربيّة، كسائر اللّغات، تخوّل للفظ الواحد أن يتجاوز دلالته الأصليّة الحقيقيّة فيكتسب دلالات مجازيّة مختلفة تقتضيها الوظيفتان الإخباريّة والفنّيّة في اللّغة وتتحكّم فيها جملة من الشّروط أخطرها أن تقوم بين المعنى الأصلي والمعنى المجازي علاقة وأسباب وأن يحضر المتكلّم في خطابه من القرائن ما يشرّع للدلالة المجازيّة

---

(1) في التفسير العلميّ انظر مثلا : عبد القاهر داود عبد الله "التفسير العلمي للقرآن معالمه و ضوابطه "– مجلّة كلّية الآداب بغداد العدد 26 حزيران 1979. ونصر حامد أبو زيد : "إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني مجلّة القاهرة يناير 1993 و عبد المجيد الشرفي – "الإسلام والحداثة" تونس 1990 ص 73.

ويرجحها. وذلك فإنّ التّفسير الباطنيّ تفسير بلاغيّ مجازيّ رمزيّ لا يشرح فيه اللّفظ أو التّركيب بحسب الدّلالة المعجميّة المشتركة المألوفة.

واللافت للنّظر أنّ من التّفاسير الرّمزيّة ما حرص على تأكيد هذه الأسس البلاغيّة في التّأويل تجنّبا للمزالق فاشترط أصحاب التّفسير الإشاري[1] شرطين أساسيين حتّى يكون المعنى الباطن صحيحا :

1) أن يصح على مقتضى الظّاهر المقرّر في لسان العرب بحيث يجري على المقاصد العربيّة.

2) أن يكون له شاهد نصّا أو ظاهرا في محلّ آخر يشهد لصحّته من غير معارض[2].

و إذا بهذا الذي كنّا بصدده يعيد تصنيف القراءة منازل ثلاثا قراءة تكتفي بالظاهر وقراءتان تتجاوزان الظاهر إلى الباطن إحداهما تقيّد الباطن بالظاهر[3] والثانية تحرّر الباطن من الظاهر وهذه القراءات علىاختلافها تدور على اللغة اكتفاء بظاهرها أوّلا و وصلا بين الحقيقة والمجاز فيها ثانيا، وإعراضا عن الحقيقة ثالثا في تفسير غير لغويّ هو موضوع الكلام هنا. والحقّ أنّ الحدود بين هذه الأصناف الثلاثة من

---

(1) إنّنا نميل إلى الاعتقاد ولسنا أوّل من يذهب هذا المذهب بأنّ التفسير الإشاري عند الكثير من أعلامه وفي العديد من مواضعه باطنيّ رمزيّ لا سيما إذا لم ير القارئ لهذه التفاسير علاقة مقنعة تصل التأويل بالنصّ. قال الذهبي : "و ليس تفسير الصوفية عندي مقبولا إذا خالف الظاهر، و كان تكلّفا أو خالف أسلوب العربي' (التفسير والمفسّرون ج 2 ص 329 – 330 و ج 2 ص 368)

(2) الشاطبي – الموافقات في أصول الشريعة" ج 3 ص 394.

(3) جاء في "روح المعاني" لشهاب الدين الألوسي البغدادي (ت 1270) في التشريع للتصوّف المعتدل : "و أمّا كلام السّادة الصّوفية في القرآن فهو من باب الإشارات إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك و يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة و ذلك من كمال الإيمان ومحض العرفان لا أنّهم اعتقدوا أنّ الظاهر غير مراد أصلا و إنّما المراد الباطن فقط إذ ذاك اعتقاد الباطنية الملاحدة توصّلوا به إلى نفي الشريعة بالكلّية و حاشى ساداتنا من ذلك. كيف وقد حضّوا على حفظ التفسير الظاهر و قالوا لا بدّ منه أوّلا إذ لا يطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر."(ج 1 ص 7)
و من التأويل الشيعيّ المنعوت بالاعتدال تفسير الفضل بن الحسن الطبرسي "جوامع الجامع "(بيروت ط. 3. 1985) فهو في تفسيره معتمد على النصّ، ناظر في لغته و إعرابه " و إذا كان ظاهر القرآن طبقا لمعناه فكلّ من عرف العربيّة والإعراب عرب فحواه وعلم مراد الله به قطعا" (ج 1 ص 68) أمّا ما كان مجملا " لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفصّلا" و ما كان متشابها "فلا ينبغي أن يقدم عليه بجسارة، فيقال إنّ المراد به كذا قطعا إلاّ بقول نبيّ أو إمام مقطوع على صدقه ..." (ج 1 ص 28)
وانظر محمد حسين الذهبي – "التفسير والمفسّرون" ج 2 ص 142–144.

القراءة ليست دائما حدودا واضحة مرسومة، وكثيرا ما نرى الشرّاح المعاصرين اليوم يلحّون على ضرورة "تأويل النصّ" مثلما ألحّ على ذلك أصحاب التفسير الباطني قديما بدعوى أنّ التفسير على الظاهر، أو التفسير "البنيويّ" بعبارة العصر، تفسير منقوص بل ربّما نُعت بنعوت مُجفّلة من قبيل التفسير السطحيّ أو التفسير السّاذج... ومثل هذا المنهج الداعي إلى التأويل مُغْر ومطلوب من جهة التوغّل في الدلالة والتحليق في فضاء النصّ، غير أنّه أيضا خطر المزلّة من جهة كسر القيود الرابطة بين النصّ والقارئ و تمكينه من حرّية مطلقة لا يقيّدها قانون، جامحة لا يحدّها فضاء، تائهة لا يردّها ساحل، و ذلك هو التّفسير غير اللغويّ الذي لا يشدّه إلى النصّ حبل ولا يستند فيه إلى قرينة.

والذي نلاحظه في التفسير الباطني على مختلف مذاهبه هو ذلك التراوح فيها، في تفاوت بينها، بين اللغويّ واللاّ لغويّ أو بين التأويل المبرّر والتأويل الاعتباطيّ. ونحن واجدون ذلك في التفسير الصّوفي بصفة خاصّة ولعلّ ذلك كان سببا من أسباب اعتراف المذاهب السنّية به إذ من التأويل الإشاري ما استند إلى اللغة أو أوهم بذلك على أساس أنّ الاستناد إلى اللغة هو الاستناد إلى الحجّة . من ذلك تفسير سهل التستري[1] لقوله : فَلاَ تَجْعَلُوا لِلَّـهِ أَنْدَادًا"(البقرة/22) قال : أي أضدادا، فأكبر الأضداد : النّفس الأمّارة بالسّوء[2]. فهذا التخريج لمعنى "الأنداد" ممّا تحتمله الآية لتعميم وتنكير في هذه الكلمة، وهو تخريج مناسب للسّجل الصّوفي النّفسي. ومن ذلك أيضا هذا التأويل الذي اجتهد نجم الدين داية[3] في أن يجعله مبرّرا قائما على "التّناصّ" في الآية : "فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالجُنُود قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهْرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَ مَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلاَّ مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ (البقرة/249) قال : " والإشارة فيها، أنّ الله تعالى ابتلى الخلق بنهر الدنيا وماء زينتها، وما زيّن للخلق فيها لقوله تعالى : "زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَهَوَاتِ مِنَ النِّسَاء وَ البَنِينَ" (آل عمران/14) وكما قال تعالى : "إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُم أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً ..." (الكهف/7) فمن شرب منه فليس منّي ومن لم يطعمه فإنّه منّي" يعني من أوليائي ... كان النبيّ (صلعم) يقول : أنا من الله والمؤمنون منّي "إلاّ مَن اغترف

(1) سهل التستري (200-283) ينسبه الذهبي إلى التفسير الإشاري (في ج 2 ص 380 و ما بعدها).

(2) "التفسير و المفسّرون" ج 2 ص 359.

(3) "التفسير والمفسّرون" ج 2 ص 359.

غرفة بيده" يعني: من قنع من متاع الدنيا على ما لا بدّ منه: من المـأكول والمشـروب والملبوس ...[1]

إنّ المتأمّل في هذا التأويل يجد الدوافع إليـه عديـدة والاحتجـاج لـه متنوّعـا إذ رغم أنّه من الجائز أن نفهم النّـهر علـى الحقيقـة، والابتـلاء علـى الحقيقـة في إطـار الأحداث المادّية للقصّة القرآنية فإنّـه لا مـانع بلاغـةً من أن يفـهم النـهر علـى أنّـه البعض من الدنيا الدّال على الكلّ، لا سيّما وأنّه بين النهر والدنيا أوجه شبه عديـدة كالجريان ومصدر اللذّة ... وقد أيّد المفسّر تأويله بنصّين من القرآن فيهما تدرّج منطقيّ ولغويّ انتهى إلى الجمع بين زينة الدنيا والابتلاء، وعَمد في تأويل النسـبة إلى الله (في قوله : منّي) إلى شاهد من الحديث . يبرّر تأويلـه فبـدت قـراءة المتـأوّل للآيـة قـراءة متماسكة كمُل فيها التطابق بين عناصر الصورة القرآنيـة وعنـاصر الصـورة المقترحـة، فكان ذلك من علامات قوّة التأويل والإقنـاع بـه وكـان ذلـك مطابقـا –طبعـا– للقـراءة الصّوفية.

إلاّ أنّ هذا التـأويل الإشـاري، بـالمعنى اللغـويّ العـام لا بـالمعنى الإصطلاحـي الصوفيّ الضيّق، كثيرا مـا يدفـع بـهذه المنـاهج إلى تخريجـات اعتباطيـة لا تعتمـد في النصّ حجّة ولا قرينة. والإعتباط في ذلك درجات ومنازل، أهونها تحويل المعنى مـن سياقه الدلالي القرآني إلى سياق دلالي شيعيّ أو صوفيّ مثـلا بدعـوى أنّ العلاقـة بـين الأطراف علاقةٌ واحدة أو أنّ الأحوال والأحداث متشابهة هنا وهناك. وباختصار فـإنّ شبها يقوم بين السياقين ولكن لا شيء يدلّ على أنّ السياق القرآني مشير إلى السـياق المذهبي، من ذلك مثلا أن تؤوّل "البابية"[2] قصّـة يوسـف علـى أنّـها قصّة الحسـين لشبه في الأحداث بين القصّتين، ففي الآيـة : "إِذْ قَـالَ يُوسُـفُ لأَبِيـهِ يَـا أَبَـتِ إِنِّـي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَر كَوْكَبًا وَ الشَّمْسَ وَ القَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ" (يوسـف /4) هـو عنـد "البـاب" قـول الحسـين لأبيـه يومـا : إنّـي رأيـت أحـد عشـر كوكبـا و ... أراد الله بالشمس فاطمة وبالقمر محمدا وبالنجوم أئمّة الحقّ ... فهم الذين يبكون على يوسـف بإذن الله سجّدا وقياما [3] . ومن ذلك أيضا قولهم في : إِنَّ الَّذِينَ آمَنُـوا ثُـمَّ كَفَـرُوا ثُـمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَ لاَ لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلاً")النساء/ 137) أنّها نزلـت

---

[1] "التفسير و المفسّرون" ج 2 ص 396.

[2] البابية نسبة إلى "الباب" و معناه عند الشيعة نائب المهدي المنتظر وهو بهاء الله و لقبه ميرزا محمد عليّ(1235–1265)(عن الذهبي ج 2 ص 255 و ما بعدها).

[3] "التفسير والمفسّرون" ج 2 ص 265–266 (عن مفتاح باب الأبواب ص 309).

في أبي بكر وعمر وعثمان، آمنوا بالنبيّ أوّلا ثم كفروا حيث عرضت عليهم ولاية عليّ ثمّ آمنوا بالبيعة لعليّ ثمّ كفروا بعد موت النبيّ ثمّ ازدادوا كفرا بأخذ البيعة من كلّ الأمّة"[1].

ومن التأويل الصّوفيّ القائم على المبدإ المذكور نفسه قول السّلمي"[2] في "وَ لَوْ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اُخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إلاَّ قَلِيلٌ مِنْهُمْ"(النساء/66) قال : قال محمد بن الفضل : اقتلوا أنفسكم بمخالفة هواها أو اخرجوا من دياركم أي أخرجوا حُبّ الدنيا من قلوبكم - ما فعلوه إلاّ قليل منهم": في العدد كثير في المعاني، وهم أهل التوفيق والولايات الصادقة[3]. ومن ذلك أيضا تأويله للآية : "فِيهَا فَاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الأَكْمَامِ (الرحمان/11) بقوله: قال جعفر: جعل الحقّ تعالى في قلوب أوليائه رياض أنسه فغرس فيها أشجار المعرفة، أصولها ثابتة في أسرارهم وفروعها قائمة بالحضرة في الشهد، فهم يجنون ثمار الأنس في كلّ أوان ... كلّ يجتني منه لونا على قدر سعته وما كوشف له من بوادي المعرفة وآثار الولاية[4].

وينتج عن ذلك في تأويل النصّ الواحد قراءةُ مشرّقة وقراءة مغرّبة كالذي في:"مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان "(الرحمان/19) فمعنى هذه الآية حسب التأويل الشيعيّ مثلا أنّ "البحرين" هما عليّ وفاطمة و أنّ المرجان الخارج منهما هما الحسن والحسين[5]. أمّا عند الصوفية على لسان ابن عربيّ ف "البحران" هما بحر الهيولى الجسمانية الذي هو الملح الأجاج وبحر الروح المجرّد الذي هو العذب الفرات "يلتقيان" في الوجود الإنساني "بينهما برزخ" هو النفس الحيوانية التي ليست في صفاء الروح المجرّدة و لطافتها ولا في كثرة الأجساد الهيولانية وكثافتها " "لا يبغيان" لا يتجاوز أحدهما حدّه فيغلب على الآخر بخاصّيته ..." [6]

إنّ هذه النماذج التي استدللنا بها، وغيرها ممّا يشبهها لا يقع تحت حصر،

---

(1) السّابق ج 2 ص 37 عن الإمامية الاثني عشرية.

(2) السّلمي "كان شيخ الصوفيّة وعالمهم بخراسان" (330-312)(انظر الذهبي ج 2 ص 384 و ما بعدها.

(3) "التفسير والمفسّرون" ج 2 ص 387.

(4) السّابق ج 2 ص 389.

(5) "الإتقان" ج 2 ص 180.

(6) "التفسير والمسّرون" ج 2 ص 341.

هي، حينئذ، من التفاسير الاعتباطيّة نسبيّة وذلك لأنّها توهم بعلاقة أو شبه بين النصّ القرآني وتأويله الرمزي. إلاّ أنّ من التفسير ما كان أشدّ إيغالا في الاعتباطية، فكانت الاعتباطية فيه مطلقة لا يقوم الشرح فيها على سننه المعروفة، ولا يستند إلاّ إلى اختيارات ذاتية مسبّقة مسقطة. والأعجب والأهمّ في ذلك هو أنّ أصحاب هذه المناهج الرمزية من أمثال الشيعة والصوفية ينظّرون، كلّ من جهته، لقراءتهم الباطنية فيحدّدون، في إطار المذهب، قانونا داخليا ومعجما محلّيا يتضمّن المفاتيح اللغوية التي بدونها يبقى النصّ منغلقا والمعنى محتجبا. وهذه الدساتير الداخلية يضعها رواد المذهب وقادته في الغالب، ومنهم تستمدّ شرعيّتها وصحّتها، فليست في حاجة إلى تبرير، وليست قابلة للجدل والمناقشة، بل يُسلّم بها تسليما وتكون بندا من جملة البنود المؤسّسة للمذهب وخصوصياته. ففي التفسير الشيعيّ مثلا نشير إلى قواعد التفسير التي ضبطها عبد اللّطيف الكازراني في مقدّمة تفسيره "مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار" ومحصّلها أنّ القرآن نزل بأسلوب "إياك أعني واسمعي يا جارة" وأنّه حينئذ خطاب رمزيّ وجب أن تُؤوّل الضمائر فيه والإشارات والمحدّدات بأن تُنزّل في فلك شيعيّ يركّز على الأئمّة وأشياعهم أو أعدائهم فلم تتورّع بعض التفاسير الشيعيّة عملا بهذا القانون من تأويل لفظ الجلالة بإطلاقه على الإمام، و أن يفسّروا: " وَ قَالَ اللَّهُ لاَ تَتَّخِذُوا إلَـهَيْنِ اثْنَيْنِ إنَّمَا هُوَ إلَـهٌ وَاحِدٌ"(النحل/51) بمعنى : لا تتّخذوا إمامين إنّما هو إمام واحد[1]. و أن يفسّروا : "أَإِلَـهٌ مَعَ اللّـهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ" (النمل/61) بمعنى أ إمام هدى مع إمام ضلال في قرن واحد[2]. وأن يفسّروا قوله تعالى : "مَثَلُ الذِّينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ"(ابراهيم/18)[3] بمعنى مَن لم يقرّ بولاية عليّ عليه السلام بطل عمله مثل الرماد الذي تجيء الريح فتحمله. ومثلما استقطب الإمام عند الشيعة رمزيةَ اللفظ

(1) "التفسير والمفسّرون" ج 2 ص 69.

(2) السّابق ج 2 ص 70.

(3) السّابق ج 2 ص 70 وانظر أيضا في ذلك قاموسا دلاليا وضعته الباطنيّة ، واكتسبت فيه مصطلحات قرآنيّة بُعدا شيعيّا يحوم حول الإمام والإمامة. من ذلك أن الوضوء هو موالاة الإمام، والغسل هو تجديد العهد ممّن أفشى سرّا من أسرارهم من غير قصد، و الطواف بالبيت سبعا هو موالاة الأئمّة السبعة، والملائكة هم الدعاة إلى المذهب ، والشياطين هم مخالفوه.(الشّاطبي الموافقات ج 3 ص 394-395 والذهبي – التفسير والمفسّرون ج 2 ص 241 وانظر تأويل بهاء اللّه للصراط والزكاة والصيام و الحجّ والكعبة بأنّها الإمام.(في الذهبي ج 2 ص 267).

القرآني فنُسب إليه ما نَسبه القرآن إلى الله أو الرسول من قول وسلوك في علاقته بالمؤمنين والمعرضين، استقطبت النفس البشرية عند الصوفية المجال الرمزي في سعيها إلى التخلّص من كثافة الجسد وتوقها إلى كشف الحجب وسلوك طرق المعرفة للالتحام بالله والذوبان في الحقّ وهذا الحقل الدلالي هو عندهم أيضا من الاصطلاح الداخلي المسلّم به تسليما مبدئيا مسبّقا. فقد نقل عن ابن عربي أنّه قال : نحن قوم يحرّم النظر في كتبنا. وقال السيوطي : وذلك لأنّ الصوفية تواضعوا على ألفاظ اصطلحوا عليها وأرادوا بها معاني غير المعاني المتعارفة، فمن حمل ألفاظهم على معانيها المتعارفة بين أهل العلم الظاهر كفر ..[1] فمن غريب ما نقرأ من تأويل ابن عربي يخرج فيه الكلام من معنى في الظاهر إلى نقيضه في الباطن قوله في : "إنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ(البقرة/6 و7) قال : " يقول محمد ... إنّ الذين كفروا ستَروا محبّتهم فيّ ...دَعْهم فسواء عليهم أ أنذرتهم بوعيدك الذي أرسلتك به، أم لم تنذرهم لا يؤمنون بكلامك فإنّهم لا يعقلون غيري وأنت تنذرهم بخلقي وهم ما عقلوه ولا شاهدوه، وكيف يؤمنون بك وقد ختمت على قلوبهم فلم أجعل فيها متّسعا لغيري، وعلى سمعهم فلا يسمعون كلاما في العالم إلاّ منّي، وعلى أبصارهم غشاوة من بهائي عند مشاهدتي فلا يبصرون سواي، ولهم عذاب عظيم عندي ... أردّهم بعد هذا المشهد السنّي إلى إنذارك وأحجبهم عنّي ...".[2]

ومن دواعي العجب في هذه المناهج الرمزية الباطنية خروجها في مواضع قليلة والحقّ يقال من نقيض لا يقيم اعتبارا للغة ولظاهرها إلى نقيض شديد التعلّق بظاهر النصّ من ذلك تأويل البيانية للآية : كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ (القصص/88) وقوله : كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ" (الرحمان / 28) بأنّ الله تعالى رجل من نور وأنّه يفنى كلّه غير وجهه[3]. ومن ذلك أنّ الجناحية[4] يستحلّون المَيْتة والخمر وغيرهما من المحارم المنصوص عليها في القرآن معتمدين

---

(1) "التفسير والمفسّرون" ج 2 ص 409.

(2) "التفسير والمفسّرون" ج 2 ص 347 وانظر أيضا إلى الاختلاف بين الشيعة والصوفية في تأويل الحروف الفواتح، وهو اختلاف قائم على تباين التواضع الرّمزي بين الفرقين.

(3) "التفسير والمفسّرون" ج 2 ص 13.

(4) ذكرهم البغدادي في "الفرق بين الفرق" ص 194.

على قوله : "لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَ آمَنُوا" (المائدة/93)[1]. ومن ذلك أيضا إسقاط بعض المتصوّفين التكاليف الشرعيّة من فروض وغيرها إذا أدرك المتصوّف درجة اليقين اعتمادا على قول الآية : "واعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ اليَقِينُ"[2] (الحجر:99) ومن ذلك تفسير الخوارج للآية : "إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ اليَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيُصْلَوْنَ سَعِيرًا"(النساء /10) قالوا : لو أنّ رجلا أكل من مال يتيم فِلْسَين وجبت له النّار ... ولو قتل اليتيم أو بَقَر بطنه لم تجب له النّار لأنّ الله لم ينصّ على ذلك."[3]

والمتأمّل في ما بدا تناقضا بين مبالغة في تجاهل النصّ ومبالغة في الالتصاق به يرى أنّ المنهجين، على تباين بينهما، يشتركان في أنّهما، كليهما، غير لغويين ذلك أنّ الإفراط في فهم النصّ على الظاهر وعلى الحرفية فيه تجاهل لمقاصد النصّ ولسياقه يترتّب عليه تأويل بغير قواعد التفسير الطبيعية و زيغ بالنصّ إلى ما يحبّ المؤوّل أن يوجّهه إليه من المعاني وهكذا يلتقي المنهجان في تجاهل لغة الخطاب خدمة لمقاصد المفسّر.

و إنّنا في هذا الموضع جامعون لمناهج فرّقت الدراسات بينها في العادة ونحن واعون بما بين هذه الفرق من اختلاف بل من تباين أحيانا على أصعدة عديدة فكرية أو سياسية أو سلوكية... إلاّ أنّ الذي وحّد بينها في هذا المقام زاوية النظر التي منها درسناها. إذ هي من وجهة نظر منهجية تتعامل مع النصّ القرآني بنفس التعامل فتتوخّى في قراءته مسلكا تأويليا رمزيا يقوم على عدم القناعة بالمعاني الأوائل المشتركة وعلى الغوص على المعاني الثواني بآليات تختلف من فرقة إلى أخرى ومن اتّجاه في التفسير إلى آخر. أمّا التأويل الرّمزي للنصّ وتخطّي الحقيقة فيه إلى المجاز والكناية والتورية فأمر أقرّته البلاغة القديمة منذ العصورّ اليونانية القديمة، وهو أمر لم يكن محلّ شكّ أو اختلاف حتّى عند أشدّ اللغويين تزمّتا وتمسّكا بالتوقيف اللغويّ من أمثال ابن فارس[4]، فإن كان من عيب

(1) "مقالات الإسلاميين" ج 1 ص 67.

(2) السّابق ج 1 ص 82.

(3) "التفسير والمفسّرون" ج 2 ص 311.

(4) انظر "الصاحبي في فقه اللّغة" باب المجاز.

تعاب به هذه المناهج فهو لا يتعلّق باتّخاذها التأويل الرمزي المجازي منفذا إلى النصّ و إنّما يكون في عدم إنضباطها للشروط اللغوية الواجب اتّباعها للخروج من المعاني الأوائل إلى المعاني الثواني أو، إن شئت، للخروج من الحقيقة إلى المجاز أو كذلك للخروج من الظاهر إلى الباطن. وهذا الخروج من التفسير إلى التأويل مُعلّل أو لا يكون إذ متى إنعدمت "القرائن" اللغوية أو السياقية المبرّرة للتأويل، المقنعة به[1]، كان التأويل - في ظنّنا - اعتباطيا لا يكتسب شرعيّته وحقّه في الوجود اكتسابا موضوعيا علميا[2]. وإنّما يشرّع ذلك التأويل لنفسه تشريعا ذاتيا عصبيا سياسيا وهذه النعوت تنسحب في اعتقادنا على التفسير الشيعيّ مثلا أو التفسير الصوفيّ[3] حيث تنتصب هرميّة سلطويّة و إداريّة تؤسّس لها هرميّة معرفية على رأسها فرد هو الإمام يحتكر المعرفة تستقيم له بسبل غير لغوية، وراثية أو ذاتية وجدانية ويكون الاعتقاد في صحّتها

---

(1) لقد أكّدت البلاغة العربيّة تأكيدا شديدا على ضرورة توفّر القرينة المعنويّة والماديّة الضامنة لخروج اللّفظ من الحقيقة إلى المجاز والتزمت بظاهر النصّ عند غياب القرينة المشرّعة للتأويل. ولهجت المصنّفات الغربيّة المعاصرة في القراءة والتأويل بالقرينة اللّغويّة التي لا تبيح العبور إلى الباطن إلاّ بالانطلاق من الظاهر. قال تودوروف مثلا فيما سمّاه بالمبدأ العامّ :

L'interprétation .. n'est pas, on l'a vu, un acte automatique, il faut que quelque chose dans le texte ou en dehors de lui indique que le sens immédiat est insuffisant, qu'il doit être considéré seulement comme le point de départ d'une enquête dont l'aboutissement sera un sens second (Symbolisme et interprétation p.92)

(2) (تابع) و قال بول ريكور في هذا المعنى وهو بصدد التعريف بالرّمز وشروطه :

J'appelle symbole toute structure de signification où un sens direct, primaire, littéral, désigne par surcroît un autre sens indirect, secondaire, figuré, qui ne peut être appréhendé qu'à travers le premier (Le conflit des interprétations p.16)

و عن امبرتو إيكو في هذا المعنى في كتابه "حدود التأويل" قوله :

Entre l'inaccéssible intention de l'auteur et la discutable intention du lecteur, il y a l'intention transparente du texte qui réfute une interprétation inacceptable (Le limites de l'interprétation p.142

(3) التعميم هنا مقصود و إلاّ فإنّ الشيعة أو الصوفيّة فرق كثيرة و ملل عديدة، وجنوحها إلى التأويل الباطني غير اللّغوي حاصل بنسب متفاوتة بينها، لكنّ هذا لا يمنع من أن تكون تلك الصفة في ظنّنا، صفة طاغية مشتركة بينها.

وعمل الأتباع بمقتضاها ضربا من ضروب الانضباط السياسي[1].

وإنّه لمن المزعج في هذا الموضع أن تفضي قراءة الآية الواحدة إلى تأويلات شتّى لا تقوم بينها صلة ولا يؤلّف بينها شيء حتّى إنّك لتتساءل عن الغاية من القراءة والكتابة. فهل يُرضي كاتب النصّ ويسعده أن يُفهَم كلامه فهما مختلفا بل متباعدا، فإن كانت تلك رغبة بعض الكتّاب فهل تلك هي المهمّة المناطة بعهدة الكلام والكتابة ؟ أمّا القارئ فهل هو حرّ الحرّية المطلقة في فهم ما يحبّ أن يفهم من النصّ دون قيد ولا شرط؟ ورغم صعوبة الإجابة عن مثل هذه الأسئلة التي حيّرت الدارسين وما تزال، فإنّ المخرج لا يقوم – في رأينا – إلاّ على ضرب من التعادلية تشمل الأطراف الثلاثة المساهمة في عملية التبليغ : النصّ و كاتبه وقارئه. أمّا الكاتب فصاحب رسالة فيها أفكار وأحاسيس يبلّغها أوّلا ويقنع بها ثانيا ولذلك فإنّ نصّه ملتزم بحدّ أدنى من القيود اللغوية والاجتماعية المصطلح عليها والتي لولاها لا يحقّق الكلام وظيفته الأولى الأساسية وظيفة الإبلاغ، إلاّ أنّ النصّ يسعى – بالإضافة إلى ذلك – إلى أن يكون مؤثّرا، ولا يتأتّى له ذلك إلاّ باجتهاد في السموّ باللغة عن المبتذل والمسطّح إلى مراتب الافتنان العجيبة السّاحرة، و ذلك شأن النصّ القرآني مثلا أمّا الكاتب فهو بين مدّ وجزر وأخذ وعطاء، ما ينفكّ يبحث عن الوسط، بين تبليغ المعنى والوعد به أي بين التصريح به والتلميح إليه، أمّا تعادلية القارئ فبين سلطته على النصّ وسلطة النصّ عليه يخادعه النصّ ويغريه – لما فيه من إيحاء – بحرّية مطلقة في التأويل، ولكنّه –مثل طيّارة الورق – يقيّد من طيرانه ويشدّه إلى أرض النصّ بما يثبت فيه من القرائن والضوابط التي كثيرا ما تكون من جنس لغويّ ولذلك صعب –في ظنّنا– أن يحتويَ النصّ المعنى وضدّ المعنى، والأوْلى عندما تتعدّد قراءة النصّ أن

---

[1] التأويل الباطني السرّي السياسي ليس جنسا من قراءة النص الديني مقتصرا على الإسلام، فقد أشارت المراجع إلى ما يشبهه في التفسير الديني المسيحيّ وذكر "راستيي" مثلا شاهدا من "أوريجان" من مقدّمة كتابه Traité des principes : جاء فيه :

Les Ecritures ont été rédigées par l'action de l'esprit de Dieu et n'ont pas seulement pour sens celui qui apparaît clairement, mais aussi un autre qui échappe à la plupart. ..A ce sujet toute l'église est unanime = toute la loi est spirituelle, cependant ce que signifie spirituellement la loi n'est pas connu de tous, mais de ceux-là qui ont reçu la grâce du Saint Esprit dans la parole de sagesse et de connaissance (Rastier = Sémantique interprétative p.168)

و لم يخف على امبرتو إيكو ما وراء احتكار المعنى وادّعاء الأسرار من أطماع سياسيّة قال:

Le secret confère à son détenteur une position d'exception et opère une forme d'attraction déterminés par de pures raisons sociales.(Les limites de l'interprétation p.62)

تكمّل القراءة غيرها من القراءات، و أن تنضاف إليها وتؤكّدها باعتبار أنّ تعدّد القراءات إنّما هو تعدّد زوايا النظر في النصّ، و أنّ القراءة الجديدة تنير من زوايا الظلّ فيه ما لم يسبق لغيرها أن اهتمّ به. أمّا إذا انتهت القراءتان إلى المعنى وغيره أو عكسه، كما هو الشأن في تأويل الشيعة والصوفية فلِخَلل حاصل في مرحلة من مراحل وضع النصّ وتلقيه يتحمّل مسؤوليته الكاتب في إخلاله بالتعبير، أو القارئ في إخلاله بالتأويل.

ولعلّه من خير ما نقابل به التفسير الباطني الصّوفيّ والشيعيّ تحليل "فرايد"(S. Freud) الباطني الرمزي. فلئن اشتركت هذه المناهج في كونها قراءة للنصّ باطنية رمزية، النصّ فيها طبقتان: طبقة سطحية تخفي وراءها طبقة عميقة مطلوبة، فإنّ الذي يميّز التحليل الباطني الفرايدي هو أنّه أوّلا منهج لا يقصي غيره من المناهج في قراءة النص، و أنّه، ثانيا، قائم على جملة من المبادئ المؤلفة لنظرية متماسكة الأطراف تحاول أن تشرّع لوجودها وتقنع بوجاهتها معتمدة على الوصف العلمي الموضوعيّ ومستعينة بالعلوم الاجتماعية والنفسانية المشابهة لها[1]، فعندما

---

(1) للدراسة الغربيّة المعاصرة اهتمام تنظيريّ كبير بشروط التأويل. والدارسون على اختلاف إختصاصاتهم و اصطلاحاتهم يشترطون في التأويل، ليكون مقبولا، أن تتوفّر على النهوض به والإقناع بصحّته أدلّة متعدّدة متكرّرة في مستويات لغويّة مختلفة و مواضع من النصّ متباعدة أطلق عليها قريماس مصطلحه الشهير (Isotopie) الذي قال فيه "راستيي" :

Envisagée d'un point de vue linguistico-sémantique, la lisibilité d'un texte est fondée sur le concept d'isotopie : lire un texte, c'est identifier la(les) isotopie(s) qui le parcourent, et suivre, de proche en proche le (dis)cours de ces isotopies (M. Arrivé 1975 p. 15 in = Rastier Sémantique interprétative p.106

و سمّاها"بول ريكور" (La Cohérence)وسمّاها أيضا (le Système) قال:

Ainsi de multiples manières, la phénoménologie du symbole fait apparaître une cohérence propre quelque chose comme un système symbolique, interprèter à ce niveau, c'est faire apparaître une cohérence. (le conflit des interprétations p.293)

وسمّاها ميشال ريفاتار : التفكيك البنيوي (Décodage structural) و قال فيه :

Tout le long de sa lecture il (le lecteur) réexamine et revise, par comparaison avec ce qui précéde. En fait, il pratique un décodage structural : sa lecture du texte l'amène à reconnaître, à force de comparer ou simplement parce qu'il a maintenant les moyens de les assembler, que des éléments du discours successifs et distincts, d'abord notés comme de simples agrammaticalités, sont en fait équivalents puisqu'ils apparaissent comme les variants de la même matrice structurale (Sémiotique de la poésie p.17)

و قد استشهد ريفاتار على هذا التوافق الرمزي بأمثلة عديدة في كتابه نذكر منها التأويل الجنسي الذي كشفه في أبيات لـ(Théopile Gautier) مستندا في ذلك إلى حجج تركيبيّة في النصّ تشجّع عليه (ص 21-23)

و قد عمد د. محمد مفتاح في كتابه "مجهول البيان" إلى التأويل الجنسي في قراءته لبعض النصوص الصوفية إلاّ أنّ تأويله، و إن قام على بعض العلامات في النصّ، لا يمثّل، في ظنّنا، بنية متآلفة العناصر (انظر فصل : التظهير ط، توبقال 1990 ص 116).

يعبر "فرايد" الرؤيا ويفكّ رموز الأحلام مثلا، فإنّ البحث ينتهي به إلى وضع قاموس دلالي للأحلام والأشكال والألوان والأحداث دلالات ثانية تذكّرنا بالقاموس الشيعي أو القاموس الصوفيّ. فالدّار تمثّل النفس البشرية والدّيار ذوات الجدران الملساء هي الرّجال، والدّيار ذوات النتوءات و الشرفات هي النّساء والامبراطور والامبراطورة أو الملك والملكة هما الأب والأمّ والسّفر هو الموت، والماء هو الولادة دخولا فيه أو خروجا منه ... وقد اتّجه "فرايد" في تأويل الرمز اتّجاها جنسيا واضحا، فكان التعبير عن الأعضاء التناسلية والعملية الجنسية برموز عديدة، فعضو التناسل عند الذكر يرمز إليه بشكله، فهو العصا والغصن والشجرة والمطرية ... وَ يرمز إليه بما يحدث جروحا فهو الأسلحة الحادّة كالسكّين والخنجر والسّيف والبندقية، ويرمز إليه بما يفرز ماء كالحنفية وعين الماء وما فيه قدرة على الاستطالة ومقاومة الجاذبية والزّحف. و إذ يتوقّع "فرايد" من قارئه أن لا يسايره في قراءته للأحلام، وهي من أكثر النصوص رمزيةً، فإنّه يحاول أن يضفي على قاموسه الدّلالي وقوانينه الباطنية الصبغة العلمية الموضوعية، وذلك بأن يبيّن أنّ نظريّته كانت نتيجة بحث وتجريب وإحصاء وأنّ العلاقة بين الحلم وتعبيره هي علاقة مشابهة متواترة، وأنّه لم يضع قاموس الأحلام إلاّ بعد الفحص والمقارنة بعلوم عديدة أخرى مهتمّة بالرموز البشرية مثل علم الأجناس والانتروبولوجيا والأسطورة والأديان واللّسانيات[1] . وكان كلّ ذلك سعيا من "فرايد"، رغم اختلاف العصر وتطوّر العلم إذا قيس بالشيعة أو الصوفية، إلى تبرير تأويله الباطني حتّى لا يظهر بمظهر التأويل الاعتباطي وهكذا تتجلّى العلاقة بين الاعتباطي واللغويّ في قراءة النصّ، فكأنّهما في هذا المقام الضدّان اللّذان لا يجتمعان. وباختصار فإنّه حيث تنتفي القرائن والعلائق ينتصب الاعتباط وتتحوّل عملية القراءة والتأويل عبثا يستوي فيه الذين يعلمون والذين لا يعلمون. لكن ما القرائن والعلائق؟ وهل مجرّد توفرها في الشرح كاف لتكون القراءة شرعيّة؟.

---

(1) Sigmund Freud. Introduction à la psychanalyse. Payot p.134 ...

الباب الثاني

الأسس العامّة لمناهج التفسير

الفصل الأوّل :

الدّفاع عن القرآن

لقد كانت نظرتنا إلى مناهج التفسير في الفصول السّابقة تعتبر العلاقات القائمة بين اللغة وتلك المناهج فتوزّعت على هذا الأساس إلى ثلاثة أصناف: ما كان من المناهج لغويا فاصطُلح عليه بالتفسير اللّغويّ، وما كان على خلافه مقطوعا عن اللّغة، وما كان، في منزلة بين المنزلتين، مستعينا على التفسير باللّغة وهو فرعان: ما كانت اللّغة فيه من المتمّمات مثل تفسير الطبري، وما كانت اللغة فيه من الأصول كتفسير الزمخشري. والملاحظ في هذا التقسيم أنّه، و إن ادّعى مقاربة مناهج التفسير من غير الزاوية التقليديّة الفكريّة التي تعوّد المؤرّخون النفاذ منها إلى مذاهب التفسير، يلتقي معها في نهاية المطاف على تصنيف واحد لهذه المناهج. ولا غرابة في ذلك إذ إنّ المواقف الإيديولوجيّة التي يستند إليها التفسير السنّي أو المعتزليّ أو الصّوفيّ أو الشيعيّ هي في الوقت نفسه مواقف من اللّغة بين الاستغناء بها عن غيرها والاستنجاد بها لتدعيم معنى متقدّم عليها واستثمارها على الحقيقة أو على المجاز بما يناسب مستخدمها. فكان الاعتبار المسند إلى اللّغة عاكسا للاعتبار المسند إلى النصّ بين اكتفاء به وانطلاق منه لتبيّن دلالته وتطويعه إلى ما يوجّه من الخارج دلالته.

ولذلك توجّهت عنايتنا في ما سبق إلى أسباب الاختلاف بين المناهج وهي متعدّدة بتعدّد الدواعي إلى تفسير القرآن علميّة وفقهيّة وسياسية وذاتية، ومتعدّدة بتعدّد المسالك المتّبعة فيه وتعدّد الأحجام المخصّصة له. وبما أنّنا قد اتّبعنا في تصنيف مناهج التفسير أسلوبا مؤرّخا يتولّى تتبّع كلّ منهج من تلك المناهج في تطوّره منذ النشأة إلى مرحلة النضج والاكتمال فإنّنا قد أثبتنا داخل المنهج الواحد مبدأ الاختلاف بمفعول الزمان وتطوّر المعارف والأسباب المحيطة.

ولقد بدا لنا، رغم ما ذكرنا من عوامل التميّز بين المناهج بل وداخل المنهج الواحد، أنّ جملة من الثوابت تتواتر في تعامل المسلمين القدامى مع القرآن. وقد سكتنا عنها قصدًا ساعة التعريف بمناهج التفسير أو اقتصرنا على الإشارة العابرة إليها واكتفينا في مرحلة أولى بإبراز خصائص كلّ منهج والعلامات المميّزة له في تاريخه وما قد يشرّع لظهورها من الأسباب والدّوافع على أن نتولّى في هذا القسم التأليفي جمع العناصر الموحّدة بين المناهج وهي، والحقّ يقال، أقلّ عددا وتنوّعا من عوامل الفُرقة، وسنركّز عنايتنا على ما تعلّق بالأدوات المساهمة في مباشرة النصّ القرآني منبّهين إلى التفاوت الحاصل بين المفسّرين، على اختلاف أزمنتهم ومذاهبهم في اعتماد تلك الأدوات مشدّدين الاهتمام بتفسير الزمخشري لإقرارنا مسبّقا بأنّ أدوات التفسير ولا سيما اللّغوية منها ستشهد في "كشّاف" الزمخشري(ت 538 هـ) صورة كاملة واستثمارا عميقا يبلغ بفضله الكشف عن أسرار القرآن أوجه ويصبح بفضله "الكشّاف" معينا يغترف منه الخلف في مختلف فروع العلوم القرآنيّة.

1) النزعة التمجيديّة في التفسير

إنّ وصف التفسير الإسلامي بأنّه تمجيدي يفضي بنا إلى قضيّة شائكة من قضايا القراءة وهي قضيّة الذاتية والموضوعيّة في التعامل مع النصوص. ولقد توفّر اليوم من أدوات العمل اللّغوية وغير اللّغوية ما اتّصف في مجال تحليل الكلام وإحصائه وتصنيفه بصفة العلم، فطبعت هذه العلوم اللّسانيّة والإحصائيّة النقد الأدبي بطابع فيه من الصرامة والتجرّد ما يستحقّ به صفة الموضوعيّة. ونحن نظنّ، ما دام المقام لا يسمح بطرح هذه القضيّة، أنّ القراءة، مهما تكن موضوعيّة، لا مناص لها من أن تكون ذاتية ولو بحدّ أدنى يكون خاصّة في منطلق العمليّة وهو ما يرتسم في ذات

القارئ من الأحاسيس المستحسنة أو المستهجنة المبرّرة للإقبال على نصّ بعينه واختياره للتحليل دون غيره. فإذا أصبحت الذاتية في القراءة ظاهرة طبيعيّة مشتركة تخلّصت من صفة الهجانة التي يمكن أن تَعلَق بها لا سيما إذا كان في التحليل من الأدلّة اللّغوية وغير اللّغوية ما يقنع بوجاهة المواقف الذاتية من النصّ.

وتفسير المسلمين كان ذاتيا وكذلك كان تفسير غير المسلمين من الطاعنين في القرآن. والذاتيّة في القراءة الدينيّة مستمدّة من رسوخ العقيدة في القارئ و من الصراع الديني السياسيّ على السلطة فكانت ذاتية متوقّدة لم يتردّد المفسّر في الإعلان عنها والتصريح بها في مقدّمة تفسيره وفي غضونه.

أمّا أوّل تجلّيات الذاتية فمتوجّه إلى الله في تكبيره وتوحيده ورفعه عمّا يمكن أن يُنسب إليه من الصفات أو الأفعال التي لا تناسب مقامه. وهذا المعنى، على بداهته، يفتقده الدّارس فيما نسب إلى الرسول و إلى عبد الله بن عبّاس من التفاسير وذلك، ربّما لأنّها في حجمها وشكلها لا تمثّل عملا متكاملا بل هي شذرات متفرّقة في شرح المعجم القرآني خاصّة ولأنّ المطاعن في ألفاظ القرآن ومعناه لم تتبلور بعدُ. وأمّا التفسير اللّغويّ فقد اجتنب أصحابه في الغالب التصريح بعواطفهم الدينيّة فكانوا إلى الموضوعيّة أقرب من غيرهم إلاّ أنّ تفسيرهم، وإن لم يصرّحوا، تفسير مسلم ملتزم وقد تجسّد ذلك في دفاعهم عن القرآن من موقع اختصاصهم اللّغوي كما سنبيّن ذلك.

فإذا انتهينا إلى التفسير الموسوعي بات تعبير المفسّر عن الورع والتقوى من السلوك الثابت القارّ على اختلاف المذاهب ولا شكّ في أنّ مرور المفسّر بآيات الترغيب والترهيب وهو يشرح القرآن كلّه من أكبر الدوافع إلى التصريح بالإسلام والإيمان. فكانت صفة الشارح المسلم تحتلّ في تفسير الزمخشري مثلا موضعا ملحوظا. فهو في عديد المواطن يتدخّل تدخّلا شخصيّا صريحا ليعبّر لله ورسوله عن أمارات الطّاعة والورع، وربّما انتهى به ذلك إلى دعاء ورجاء لحسن المآب. فممّا تضمّن تمجيد الله قوله في شرح " وَ إِنَّ لَكُمْ فِي الأَنْعَامِ لَعِبْرَةً"(النحل/66) قال : "فسبحان الله ما أعظم قدرته وألطف حكمته لِمن تفكّر وتأمّل[1]، وقال في "أرض الله الواسعة "(العنكبوت/ 56) : "ولقد جرّبنا وجرّب أوّلون فلم نجد فيما درنا وداروا أعون على قهر النّفس وعصيان الشّهوة ... من سكنى حرم الله وجوار بيت الله. فللّه

[1] "الكشّاف" ج 2 ص 316.

الحمد على ما سهّل من ذلك وقرّب و رزق من الصّبر وأوزع من الشّـكر"[1] وقـال بعـد شرح "فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الحِجَارَةُ" (البقـرة/ 24) : "وتلـك أعاذنـا الله منها برحمته الواسعة، توقد بنفس ما يحرق ويحمي بالنار"[2]. ويمكن أن ندرج ضمـن هذا الباب ما سار عليه الزمخشري في خاتمة شرح السّورة من إيراد أحاديث منسـوبة إلى النّبيّ تعدّد فيها ما ينال المسلم مـن الثـواب بمجـرّد تـلاوة تلـك السّـورة في وقـت معيّن، أو في حجم معيّن ممّا قد يُستغرب صدوره من رجل عقلاني معتزلي من أمثـال الزمخشري. فقد قال في خاتمة شرحه لسورة المائدة مثلا: "عـن رسـول الله صلّـى الله عليه وسلّم : من قرأ سورة المائدة أعطي من الأجر عشـر حسـنات ومُحِـي عنـه عشـر سيّئات ورفع له عشر درجات بعـدد كلّ يهـــوديّ ونصرانـيّ يتنفّـس في الدنيـا"[3]. أمّا من قرأ سورة آل عمران يوم الجمعة فـ"صلّـى الله عليـه وملائكتـه حتّـى تحجـب الشّمس"[4].

وقد عبّر أبو حيّان الأندلسي عمّا تقتضيه علاقة الشّارح المسـلم بـالنصّ المقـدّس من تواضع وانبهار واتّعاظ تجلّى في العديد من المناسبات كقوله في تفسـير الآيتـين 22 و 23 من سورة البقرة" وقد تضمّنت هاتان الآيتان من بدائع الصنعـة ودقـائق الحكمـة وظهور البراهين ما اقتضى تعالى أنّه المنفـرد بالإيجـاد المتكفّـل للعبـاد دون غـيره مـن الأنداد التي لا تخلق ولا ترزق ولا لها نفع ولا ضرّ ألا لله الخلق والأمر"[5].

وقد كان لهذه العلاقة العاطفيّة بين المفسّر وربّه تأثـير عميـق في تحديـد مجـال القراءة وغاية التفسير، فبما أنّ القرآن كلام الله فإنّه لا يمكـن أن يصـاب بمـا يعـتري الكلام البشري من عيوب كخلوّ اللّفظ من المعنى والوقوع في التناقض والغموض ومـا إلى ذلك من النقائص، فإن توهّم المتوهّم شيئا من هذا في كـلام الله فعليـه أن يتّـهم نفسـه أمّا "الله تعالى ذكره (فـ) يتعالى عـن أن يخاطـب عباده بمـا لا يفيدهم بـه فـائدة"[6]

(1) السّابق ج 3 ص 210.

(2) السّابق ج 1 ص 651.

(3) السّابق ج 1 ص 609.

(4) السّابق ج 1 ص 491 . وانظر أيضا ج 1 ص 591 و ج 2 ص 501.

(5) "البحر المحيط" ج 1 ص 151 . وانظر تعليقه على الآية : "فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلك خير لكم."(ج 1 ص 208) علما بأنّ أمارات الورع والالتزام ليست عند أبي حيّان قويّة متواترة تواترها عند الطبري أو حتّى الزمخشري.

(6) الطبري. "جامع البيان" ج 1 ص 320-321.

و"محال أن ينفي عنهم(عن المشركين) ما قد أثبت أنّهم قد فعلوه لأنّ ذلك تضادّ في المعنى وذلك غير جائز من الله عزّ وجلّ"[1] و"غير جائز في الله جلّ ثناؤه أن يضاف إليه الشكّ في شيء أو غروب علم شيء عنه فيما أخبر أو ترك الخبر عنه"[2].

وإذا كان ذلك كان لصاحب النصّ في مناهج التفسير من المكانة ما قد لا يكون له في غيرها من مناهج التحليل، فكان الهدف الأسمى إدراك مقاصد الباثّ وبيانها للنّاس لأنّها حاملة، على خلاف المقاصد البشريّة، كلمة الحقّ والصراط المستقيم المؤدّي إلى السّعادتين في الدنيا والآخرة. وتلك المقاصد معروفة معرفة نظريّة لدى عامّة المسلمين وخاصّتهم، وهي مختصرة في توحيد الله وطاعته شكرا له على نعمه وطمعا في مرضاته وثوابه. فما كان من الكلام دالاّ على غير هذا طوّعه المفسّر إلى ما يوافق المقاصد أو ما يظنّ هو أنّه موافق للمقاصد. فإذا خاطب الله رسوله بقوله: "فَلاَ تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ"(آل عمران/60) أو "فَلاَ يُنَازِعُنَّكَ فِي الأَمْرِ"(الحجّ/68) فُهم من ظاهر الآية تعنيف بالرسول لا يناسب السياق المعنويّ القرآني فاحتاجت الآية إلى تخريج يعلو بالرسول خاصّة والأنبياء عامّة إلى ما يناسب مقامهم عند ربّهم وعن الناس فقال الزمخشري: "ونهيُه عن الامتراء، وجلّ رسول الله أن يكون ممتريا، من باب التهييج لزيادة الثبات والطمأنينة وأن يكون لطفا بغيره" وقال: "وهيهات أن ترتع همّة رسول الله (ص) حول ذلك الحمى، ولكنّه وارد على ما قلت من إرادة التهييج والإلهاب"[3].

---

(1) السّابق ج 1 ص 93 في تفسير: " وَ مَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنْفُسَهُمْ"(البقرة/9).

(2) السّابق ج 1 ص 115.

(3) "الكشّاف" ج3 ص21. وانظر الحجج المختلفة النقليّة والعقليّة التي يستخدمها الزمخشري في مناصرة الرسول وتبرير سلوكه في: "لاَ يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلاَ أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلاَّ مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ (الأحزاب/52 في الكشّاف ج3 ص270) وأمر الرسول مع زيد وزوجته في قوله: "فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لاَ يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ "(الأحزاب/ 37 في الكشّاف ج3 ص263 – والأحزاب/31–32 في الكشاف ج3 ص259–260) – وقال الجاحظ في " ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَةَ نُوحٍ وَامْرَأَةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا (التحريم/10) حيث ذهب بعضهم في خيانة امرأة نوح ولوط إلى أنّها خيانة في الفرج. قال الجاحظ: "وليس لأحد أن يوجّه الخبر إذا نزل في أزواج النبيّ (ص) وحُرَم الرسل، على أسمج الوجوه، إذا كان للخبر مذهب في السلامة، أو في القصور على أدنى العيوب." وانظر في هذا المعنى قول الشريف المرتضى يحثّ على عدم القناعة بظاهر النصّ إذا كان مخالفا لمقتضى الشرع. قال بمناسبة الكلام في الآية: "وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهَا"(يوسف/24) قال: "إذا ثبت بأدلّة العقول التي لا يدخلها الاحتمال وَ المجاز و وجوه التأويلات، أنّ المعاصي لا تجوز على الأنبياء عليهم السّلام، صرفنا كلّ ما ورد ظاهره بخلاف ذلك من كتاب أو سنّة إلى ما يطابق الأدلّة ويوافقها كما يفعل مثل ذلك فيما يرد بظاهره مخالفا لِمَا تدلّ عليه العقول من صفاته تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز (الجويني–"مناهج في التفسير"ص109).

2) النزعة الدفاعيّة في التفسير

إنّ النزعة الدفاعية عن القرآن مترتّبة بداهةً على العلاقة العاطفية بين المسلم المفسّر والقرآن. والدفاع عن القرآن سلوك قارّ في التفسير، دالّ على أنّ مطاعن شديدة ومتنوّعة قد توجّهت إليه واستهدفت معانيه وألفاظه وأسلوبه محاولة بذلك التشكيك في إعجازه ونسبته إلى الله وما ينجرّ عن ذلك من تشكيك في النبوّة وقيام الإسلام. ولذلك التزم المفسّرون وغيرهم من العلماء بالردّ على هذه المطاعن كلّ من موقع اختصاصه. ونحن فيما يلي نركّز، من خلال التفاسير، على ما تعلّق من تلك الردود بالنصّ وبلغته.

1.2) الردّ على التناقض في القرآن

المقصود بالتناقض هنا أن يرد في الآية الواحدة أو في مواضع متباعدة من النصّ من المعاني ما لا يقبله العقل إمّا لمخالفته للمنطق و إمّا لقول القرآن فيه بالمعنى وضدّه فيكون القرآن في ذلك مناقضا للمنطق أو مناقضا لنفسه. أمّا الجواب عن هذه التّهمة فقد تكفّل به علماء الكلام عامّة وأصحاب العقل من المذاهب الإسلاميّة خاصّة، فكانت لهذا الموضوع حظوة عند الجاحظ في كتاب الحيوان وعند الزمخشري في "الكشاف".

فقد ردّ الجاحظ على من ينعتهم بالدّهريين[1] في أسلوب جدليّ يتولّى هؤلاء وغيرهم من الطاعنين في القرآن إتّهامه عند الكلام على أصناف مختلفة من الحيوان وغير الحيوان، على وجه الاستطراد، بضروب من التناقض الدلالي لا يستسيغها العقل و يتولّى الجاحظ "المسلم" رفع هذه المطاعن عن النصّ و إخراجه أفضل المخارج المحافظة على نسقه الدلالي المجسّدة لعامل من عوامل الإعجاز فيه. فمن المطاعن التي تواترت في كتاب الحيوان ما يلاحظ من فساد في حبك أحداث القصّة القرآنية أو إقامة العلاقات غير المنطقية بين الأطراف المختلفة فيها. من ذلك إنكار المنكرين لصعود الشياطين لاستراق السّمع فيقذفون بشهب النار وكان الأولى، منطقيا، إن رُجِم الأوّل أن ينهى الثاني أو إن أحرق أن يتّعظ به غيره ... ثمّ هم يستغربون أن يتيه بنو إسرائيل أربعين سنة في التّيه مع قرب ما بين طرفيه وكثرة ما يجتازه من

---

(1) "الحيوان" ج 4 ص 89-90 و ج 6 ص 269.

الأدلاّء والتجّار ... وهم يستغربون أن يكون سليمان، وهو من هو في علمه وقوّته وعتاده، جاهلا بوجود مملكة بلقيس وهي بموقع قريب منه. فكان جواب الجاحظ عن هذه المواضع وغيرها جوابا معتزليّا سبق للنظّام أن جرّده وهو القول بالصّرفة. فلئن اشتهر التعلّل بالصّرفة في موضع الإعجاز القرآني فإنّ الجاحظ يعمّم استخدامه في كلّ ما بدا غير معقول من الأعمال والصفات في القرآن وهو بذلك يقرّ بعامل إلاهيّ خارق للعادة و للعقل لكي تحصل "المحنة". فإذا سقطت المحنة لم تكن الطاعة والمعصية. وكذلك عظيم الطاعة مقرون "بعظيم الثواب"[1] قال: "فنقول في ابليس إنّه ينسى (أنّ عليه اللّعنة إلى يوم الدين) ليكون مختبرا (ممتحنا) فليعلموا أنّ قولنا في مسترقي السّمع كقولنا في ابليس، وفي جميع هذه الأمور التي أوجب علينا الدّين أن نقول فيها بهذا القول[2]." فكان الجاحظ في ردّه على مطاعن الخصوم مستندا إلى جملة من المبادئ المذهبيّة الممهّدة للتفسير الاعتزالي.

وقد التزم الزمخشري، بعد الجاحظ، بالدّفاع عن النصّ والرّد على المآخذ المختلفة الموجّهة إليه وقلب مظاهر الطعن فيه إلى مظاهر قوّة وإبداع وإعجاز وسلك في ذلك أسلوبا جداليا كلاميا كأسلوب الجاحظ قبله ونَفَسِه حتّى لكأنّ ذلك من ألصق صفات التفسير الكلامي الاعتزالي وإن لم يكن وقفا عليهم دون غيرهم من السنييّن خاصّة.

وقد تركّز مدار الطّعن هنا، مثلما كان الشأن في "الحيوان"، على تهمة التناقض في القرآن. وكان منطلق كلّ مدافع عن القرآن، على اختلاف الاختصاصات وتفاوت الاجتهادات. "أنّ القرآن في حكم كلام واحد ولا يجوز فيه التناقض"[3]. وقد استهدفت تهمة التناقض في "الكشّاف" مستويات عدّة في الخطاب القرآني. فمنها ما كان مقارنا بين آي القرآن في مواضع مختلفة منه، ملاحظا في مستويَيْ اللفظ والمعنى أنّ القول قد لا يناسب القول بل ربّما كان معاكسا له. فالكافرون "لاَ مَوْلَى لَهُمْ" في سورة محمد (الآية 11) ولكنّهم يُردّون " إِلَى اللَهِ مَوْلاَهُمُ الحَقّْ" في (الأنعام/62). وهم شاهدون على أنفسهم أنّهم كانوا كافرين في سورة الأنعام (الآية 130) منكرون ذلك في قوله "وَ اللَهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ" (الأنعام/23).

---

(1) السّابق ج 6 ص 270.

(2) السّابق ج 6 ص 271.

(3) "الكشّاف" ج 3 ص 3-4.

و ربّما تعلّق الطعن في مستوى الدلالة دائما، لا بموضعين متباعدين بل بالآية الواحدة ففي قوله: "وَ إِذْ قُلْنَا لِمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إلاّ إِبْلِيسَ أَبَى"(طه/116)[1] كيف يصحّ استثناء إبليس من الملائكة في حين إنّه جنّي؟ أوَ ليس من تكليف ما لا يطاق أن ينهى الله الإنسان عن الاستعجال وهو الذي خُلق من عَجَل في قوله: "خُلِقَ الإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأُرِيكُمْ آيَاتِي فَلاَ تَسْتَعْجِلُونَ"[2] (الأنبياء/27) فكان للزمخشري الجواب عن كلّ ما صدر فعلا من الطاعنين وكلّ ما احتمل فيه مأخذا وتوقّع منه مطعنا فيكون فيه إلى طرح القضيّة أسبق و إلى درء الشكوك في القرآن أسرع.

2.2) الدّفاع عن عربيّة القرآن

لقد ألحّ الله في مواضع مختلفة من القرآن أنّه نصّ منزّل بلسان عربيّ مبين[3]. فاقتضى التصريح بهذه الصفة وتأكيدها اهتمام المفسّرين بها والاستفاضة في تحليلها كلّما مرّوا بها في القرآن. غير أنّ لهذه الصفة من الخطورة ما ليس لغيرها. ذلك أنّها متّصلة بشرطين لا يكون القرآن قرآنا بدونهما بل لا يكون الكلام فنّيا إذا لم تتوفّرا فيه وهما شرطا الإفهام والإعجاز. أما الإعجاز، وهو حجّة الإسلام الرئيسيّة، فلا يمكن للعرب أن يقرّوا به إلاّ إذا شاركهم القرآن في شروط المباراة التي يقترحها عليهم في الفصاحة والبيان و أوكد تلك الشروط أن يكون ناطقا بالجهاز اللّغويّ الدّارج بينهم. وهذه مسألة نخصّها في هذا البحث بباب مستقلّ.

وأمّا الإفهام فهو الغاية الأساسيّة التي من أجلها وضع الكلام. ولا يتمّ بين المجموعة تفاهم وتواصل إلاّ إذا توفّر في أداة التواصل اللّغويّة بينهم حدّ أدنى من

---

(1) جواب الزمخشري في ذلك أنّه "عمل على حكم التغليب في إطلاق اسم الملائكة عليهم "(الكشّاف ج2 ص 555) و كان بإمكان الزمخشري أن يستند في ردّه إلى العلّة النحويّة وهي القول بأنّ الاستثناء هنا هو استثناء منقطع. وقد اعتمده غيره من المفسرين والفقهاء. انظر هنا فصل الاستثناء ص 303.

(2) جواب الزمخشري في ذلك: "هذا كما ركّب فيه الشّهوة و أمره أن يغلبها لأنّه أعطاه القدرة التي يستطيع بها قمع الشّهوة وترك العجلة (الكشّاف ج 2 ص 573) وانظر كذلك تفسير "النساء"/102 في ج 1 ص 560 – و "المائدة"/79 في ج 1 ص 637 – و "مريم" في ج ص 502-503- و"الكهف"/4 و 5 في ج 2 ص 472.

(3) انظر مادّة "عربيّ" في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن في اثنتي عشرة آية.

التواضع في اللّفظ والتركيب، فإذا ورد في لغة القرآن، لفظا ونحوا وتركيبا، من الألفاظ والبنى والصور ما لا عهد للعرب به في جاهليتهم حيّر العربي وحال دونه ودون المعنى، و إذا أكّد القرآن نفسه ظاهرة الاختلاف فيه بل أقامها دليلا على فرادته وإعجازه أدركنا تهمة التناقض التي ستُوجّه إلى النصّ القرآني بين التزامه قواعد العربية وخروجه عنها، وأدركنا خطورة العواقب لو تمّ الاقتناع بأنّ لغة القرآن غير لغة العرب و ما ينشأ عن ذلك من إضعاف للوشائج العاطفيّة والسياسيّة بين العروبة والإسلام ورفع من منزلة الأعاجم ولغاتهم وتحرّر في فهم النصّ القرآني وتسيّب في تأويله دون التقيّد بقيود اللّغة العربيّة في معجمها وتركيبها باعتبار الاختلاف بين اللّغة العربية ولغة القرآن(1).

ورغم أنّ أبا عبيدة(ت 210هـ) لم يكن المتكلّم الوحيد في عربيّة القرآن فإنّه، على علمنا، كان المتكلّم الأوّل في المسألة بل لعلّه أشدّ المتكلّمين فيها تحمّسا و إحاطة لأنّ الغاية التي من أجلها ألّف أبو عبيدة "مجاز القرآن" هي إقامة الدليل على أنّ القرآن أنزل بلسان عربيّ و أنّ الله أرسل محمدا بلسان قومه. بهذا افتتح أبو عبيدة تصنيفه وألحّ عليه في مقدّمته(2) وما انفكّ يذكّر به في غضون شرحه قال أبو عبيدة : "نزل القرآن بلسان عربيّ مبين. فمن زعم أنّ "طه" بالنبطيّة فقد أكبر ... وقد يوافق اللّفظ ويقاربه ومعناهما واحد وأحدهما بالعربية والآخر بالفارسيّة أو غيرهما."(3)

بل نحن نعتقد أنّ مصطلح "مجاز" الذي ورد عند أبي عبيدة في استعمال طريف لا صلة له بالدلالة البلاغية يمكن أن نتأوّله، في هذا السياق، على أنّه مجاز القرآن أو جواز القرآن أي الطريق الرابطة بين العربية والقرآن، الدّالة على التواصل والتشابه بينهما في القوانين اللّغوية المتحكّمة فيهما. قال أبو عبيدة : "ففي القرآن ما

(1) العروبة والإسلام قضيّة سياسيّة مطروحة إلى اليوم . قال Hugues Didier في التخلّي عن العربية: "إذا كان صحيحا انّ الكعبة معبد آدميّ و إبراهيميّ و أنّ القرآن كتاب منزّل لجميع البشر فإنّ عروبة الإسلام و رسالته لا تستطيعان جعل التعريب حاجة ملحّة للإنسان و لمن يعتنق الإسلام "الإسلام والمقدّس" –مواقف– خريف 1991 ص 117.

(2) "مجاز القرآن" الصفحات 17 و 18 و 19.

(3) السّابق ج 1 ص 17. ولقد تفكّكت هذه القضيّة اللّغويّة بعد أبي عبيدة بتطوّر الدراسة وتوزّعت إلى قضيّة معجميّة تتناول المفردة القرآنيّة في بحث صوتيّ مقارن، هي قضيّة المعرّب والدخيل، و أخرى تركيبيّة أسلوبيّة تناولها المتكلّمون في إعجاز القرآن يقارنون بين الخطاب القرآني والخطاب البشري.

في الكلام العربي من الغريب والمعاني، ومن المحتمل من مجاز ما اختصر ومجاز ما حُذف ومجاز ما كفّ عنه خبره ... وكلّ هذا جائز قد تكلّموا به"[1].

ونحن واجدون في "مجاز القرآن" من الأدلّة على توافق العربيّة والقرآن ما يفيد أنّ الشكّ في عربية القرآن مسألة قد طُرحت طرحا متأخّرا في عصر أبي عبيدة و أنّ النّاس في عصر الرسول كانوا إلى اللّغة أقرب وبالفصاحة أعلق، فلم يشعروا شعور عصر أبي عبيدة بالبون بين العربية والقرآن. قال: "لم يحتج السّلف ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أن يسألوا عن معانيه لأنّهم كانوا عرب الألسن، فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه وعمّا فيه ممّا في كلام العرب مثله من الوجود والتلخيص ..."[2]

فإذا كان هذا استغربنا، ربّما، أن يثير التفسير المنسوب إلى ابن عبّاس (تـ 68 هـ) في زمن مبكّر قضيّة عربية القرآن، ذلك أنّ ابن عبّاس في إجابته عن أسئلة نافع بن الأزرق الخارجيّ حول غريب القرآن كان يُردف شرح غريب القرآن بالشّاهد عليه من الشّعر العربي وقد نُسب إلى ابن عبّاس في روايات مختلفة قوله : "إنّ الشّعر ديوان العرب فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه."[3] فدلّ الاستشهاد على معجم القرآن بالشّعر العربي أنّ القرآن الناطق باللّسان العربي "كلام" متخيّر من الرصيد اللّغوي العربي المشترك وهو رصيد سابق، في وجوده، للقرآن، قائم على تواضع وسنن في معجمه ونحوه، يتقيّد بها القرآن مثلما يتقيّد بها غيره من الناطقين بالضّاد. وبذلك يكون القرآن جاريا على كلام العرب، غير خارج عن عاداتهم، كلّ ما يكون فيه من العقبات دون الفهم والوضوح يمكن تجاوزه والتغلّب عليه بمجرّد قياس النصّ القرآني بكلام العرب وشعرهم، وهكذا ترتفع عن القرآن أسباب الاختلاف والفُرقة.

والذي يبرّر ما ينسب إلى ابن عبّاس من تشديد على عربية القرآن ما اصطبغ به القول المنسوب إلى نافع بن الأزرق من سخرية وتحدّ عندما قال يخاطب رفيقا له

---

(1) "مجاز القرآن" ج 1 ص 18-19 . وهذا لا يتنافى حتما، والدلالة الخاصّة لمصطلح "مجاز" عنده ويعني الاستعمال و الاحتمال والتفسير. انظر مقدّمة لـ"مجاز القرآن" ص 18-19. وقد أشار د. حمّادي صمّود إلى هذا المعنى المستفاد من مصطلح "المجاز" في "التفكير البلاغي عند العرب." ص 91. وانظر : الجويني -"مناهج التفسير " ص 76-78.

(2) "مجاز القرآن" ج 1 ص 8.

(3) "الإتقان" ج 1 ص 119.

(هو نجدة بن عويمر): "قم بنا إلى هذا الذي يجترئ على تفسير القرآن بما لا علم لـه به، فقاما إليه (أي إلى ابن عبّاس) فقالا إنّا نريد أن نسألك عن أشياء من كتاب اللّـه فتفسّرها لنا وتأتينا بمصادقه من كلام العرب فإنّ الله تعالى إنّمـا أنـزل القـرآن بلسـان عربيّ مبين. فقال ابن عبّاس : سلاني عمّا بدا لكما"[1] فكـأنّ نيّـة السّـائل أن يعجّـز ابن عبّاس إيمانا بأنّ من غريب القرآن ما لا وجود له ولا اسـتعمال في كـلام العـرب، وكأنّ القرآن لا يغترف من العربية بل هو أوسع منها، فيه ما ليس فيها ممّا هـو دارج على الأقلّ. وبذلك يكون القرآن في الآن نفسه منتسبا إلى العربية، متميّزا عنـها تمـيّزا قد يبتعد به عن اللّغة العربيـة البشـرية صوتـا ولفظـا وتركيبـا ليؤسّـس داخـل اللّغـة العربية لغة كالمستقلّة بذاتها لا يتطلّب فهمها والتعـامل معـها، حتمـا، الرجـوع إلى حيّز لغويّ خارج عنها مثل الشعر العربي، ولربّما مثّل ذلك منفذا من أهـمّ المنـافذ إلى تأويل القرآن يتحرّر المفسّر فيه من قيود الكلام العربي وسننه ليوجّه الدلالـة القرآنيـة الوجهة المعنوية التي تناسبه.

فاتّضح من ذلك أنّ لقاء ابن عبّاس مع نافع بـن الأزرق يتنـاول قضيّـة لم تكـن لتطرح في صدر الإسلام حسب رأي أبي عبيدة في "مجاز القرآن" فـإذا أضفنـا إلى هـذا اختلافَ الروايات المرفوعة إلى ابـن عبّـاس اختلافـا يُـدرك حـدّ التنـاقض أحيانـا ولا حظنا ثالثا أنّ منهج ابن عبّاس فيما نُسب إليه من مسائل ابـن الأزرق يخضـع لبنيـة واحدة تتكرّر مائتي مرّة تقريبا على عدد الأبيات المعتمدة وهي قوله: "قال: أخـبرني عن قوله تعالى (كذا) قال: هو (كذا) قال: وهل تعرف العرب ذلك ؟ قال: نعـم، أمـا سمعت(فلان) أو الشاعر يقول (بيت)"[2]. وبما أنّه يصعب أن يـدور الحـوار في الواقـع بين ابن عبّاس وابن الأزرق على هذه الوتيرة ملنا إلى القول بأنّـها أخبـار موضوعـة في نسبة منها على الأقلّ ولم نستبعد ما ذهب إليـه كلـود جيليـو مـن تجويـز أن تكـون مسائل ابن الأزرق من صنع بعض المعجميين مـن أمثـال أبـي عبيـدة[3]. ومـهما تكـن الحقيقة فالأهمّ عندنا هو أنّ صلة الأسلوب القرآني باللّغة العربية كانت مـن المطـاعن المبكّرة في القرآن وكانت من المشاغل الأساسيّة التي استأثرت بعناية الجيل الأوّل مـن اللّغويين العرب.

---

(1) "الإتقان" ج 1 ص 120.

(2) السّابق ج 1 ص ص 120–133.

(3) Cl. Gilliot. Portrait mythique d'Ibn Abbas. Arabica XXXII. Juillet 1985 p.70.

3.2) الدّفاع عن المعجم القرآني

إنّ الدفاع عن المعجم القرآني شكل من أشكال الدّفاع عن عربيّته، وتتمثّل القضيّة هنا في إطلاق مصطلح "الغريب" على جملة من ألفاظ القرآن، ومرجع الغرابة فيها انتسابها إلى معجم أعجميّ أو إلى لهجة من اللّهجات العربيّة المتطرّفة فبدت تلك الألفاظ في الأمصار المتقبّلة للوحي غريبةً وحالت غرابتها أحيانا دون فهم معاني القرآن وكانت منفذا من منافذ الاختلاف في التأويل. فتوجّهت العناية إليها قبل غيرها من قضايا النحو القرآني ونُسبت إلى ابن عبّاس في منتصف القرن الأوّل للهجرة أقوال مطمئنة مفادها، على اختلاف الروايات بينها[1] أنّ ابن عبّاس محيط بالمعجم القرآني كلّه إلاّ ألفاظا معدودات لا تتعدّى الأربعة مثل "غسلين" و"حنانا" و"الرقيم" و"أواه"[2]. و وردت عن الأعراب نوادر تشير إلى مساهمتهم في الإفصاح عن معاني الألفاظ القرآنية، من أشدّها رواجا في المراجع الخبر المرفوع إلى ابن عبّاس (عن طريق مجاهد عن ابن عبّاس) قال: "كنت لا أدري ما فاطر السّماوات حتّى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر فقال أحدهما أنا فطرتها يقول أنا ابتدأتها"[3].

فإذا أضفنا إلى ذلك استشهاد ابن عبّاس على غريب القرآن بما يثبت دلالته من الشّعر العربي اتّضح الدّور الذي أسند إلى ابن عبّاس في فضّ قضيّة المعجم القرآني بتجذيره في التربة العربية وإكسابه دلالة واضحة واحدة. وسنرى في الباب الثاني من هذا البحث أنّ المعجم القرآني بقي رغم ذلك. وسيظلّ، من الأسباب الرئيسة في اختلاف تأويل القرآن.

ولن يسلم اللّفظ القرآني من الطّعن حتّى في عهد الزمخشري(ت 538 هـ) إلاّ أنّ اُتهمة لا تتعلّق بالكلمة الغريبة المنعزلة عن التركيب كما هو الشأن في صدر الإسلام وإنّما اُتّهم اللّفظ القرآني، من خلال "الكشّاف" بخروجه عن السّياق العاديّ في الاستعمال العربي. فلِمَ استعمل القرآن "الضلالة" في قوله. "قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلاَلَةٌ (الأعراف/21) ولم يقل "ضلال" كما قالوا ؟ وكيف أخبر عن كلّ بجميع ومعناهما واحد؟ في قوله: "وَ إِنْ كُلٌّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ"(يس/32) وكيف عبّر

---

(1) انظر في ذلك : C.Gilliot. Portrait mythique b Ibn Abbas p.166.

(2) "الإتقان" ج 1 ص 113.

(3) السّابق ج 1 ص 113.

عن الذهاب بالكفّار إلى النار، من جهة، والذهاب بالمؤمنين إلى الجنّة، من جهة أخرى، بفعل واحد هو فعل "سَاقَ" في قوله: " وَ سِيقَ الذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ ... وَ سِيقَ الذِّينَ اتَّقَوْا رَبَّهُم إِلَى الجَنَّةِ ..."(الزمر/73) فكان من لباقة الزمخشري أن أوّل "ساق" الأولى على الحقيقة و أوّل الثانية على المجاز والحذف، والملاحظ أنّه يؤيّد ضمنيا انتقاد المنتقد في وجوب التفريق في المعاملة اللّغويّة بين الكافر والمؤمن وإن خالفه في تأويل الآية. قال: "المراد بسوق أهل النار طردُهم إليها ... والمراد بسَوق أهل الجنّة سوْق مراكبهم لأنّه لا يذهب بهم إلاّ راكبين وحثّها إسراعا بهم إلى دار الكرامة والرضوان"[1].

4.2) الدّفاع عن النحو القرآني

لئن تقيّد القرآن في الجملة بقواعد التركيب العربي فإنّه في مناسبات عديدة وبأشكال متنوّعة قد ركّب الكلام على غير ما جرت به العادة عند العرب ولم يخف ذلك على القادحين في القرآن و المناصرين له. ولئن لم يحفظ لنا التراث من النصوص ما طعن في النحو القرآني فإنّ عناية المسلمين بالشذوذ النحوي والتركيبي تقوم دليلا على وجود هذا الطّعن أو توقّع لحدوثه عجّل بتناول الظاهرة و البتّ فيها ببيان أنّ ما بدا من الشذوذ عن القاعدة ليس منه و أنّ العرب قد تكلّمت به فكان القرآن فيه ناسجا على منوال النظم العربي.

أمّا ظهور الدفاع عن النحو القرآني في التراث فمتأخّر نسبيّا إذ هو متنزّل في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة في مرحلة اتّسمت في النشاط اللّغوي بجمع المعجم العربي وضبط قواعد العربية متجسّما في مصدرين على الأقلّ أساسيين هما كتاب العين المنسوب إلى الخليل بن أحمد (ت 175 هـ) وكتاب سيبويه (ت 180 هـ) ومنذ ذلك الوقت احتلّت هذه التراكيب القرآنية الشّاذة مكانة ظاهرة في المصنّفات النحوية والتفسيريّة. فاقترن الكلام في الشذوذ النحويّ القرآني بمرحلة التقعيد للنحو العربي فجاءت منه في كتاب سيبويه نماذج كثيرة في مظاهر تركيبيّة مختلفة كالمطابقة بين الفعل والفاعل في العدد[2]

---

(1) "الكشّاف" ج 2 ص 85.

(2) و منها الآية :"و أسرّوا النجوى الذين ظلموا" (الأنبياء/3) في "الكتاب" ج 2 ص 41 حيث أجراها سيبويه على البدل.

أو الجنس[1] والخروج عن القاعدة العربية في علاقة العدد بالمعدود ...[2] غير أنّ سيبويه، و إن كان مبرّرا لهذا الشذوذ القرآني بإدراجه في صلب القوانين اللّغوية العربية لم يَرْمِ من مؤلّفه إلى تفسير القرآن أو دراسة تركيبه والدفاع عنه وإنّما أراد أن يؤسّس لنظام النحو العربي استنادا إلى واقع العربية ومنه القرآن.

أمّا المصنّفات المتنزّلة في إطار التفسير القرآني المتوجّهة إلى الشذوذ النحوي فيه بنِيّة رفعه عن أن يكون من الخطإ أو أن يكون من غير العربية فمصنّفات منتسبة أوّل الأمر إلى التفسير اللّغوي بنوعيه: التفسير المقتصر على لغة القرآن وأبرزه "مجاز القرآن" لأبي عبيدة (ت 210 هـ) وعنه ستقتبس التفاسير الموسوعية بعده منهجه في تناول هذه المسألة، ومصنّفات إعراب القرآن ومنها "إعراب القرآن" المنسوب إلى الزجّاج(ت 316) و فيه ما في مجاز أبي عبيدة من اجتهاد في الدفاع عن هذا الصنف من التركيب القرآني.

أمّا أبو عبيدة فلم يكن يعنيه أن يتكلّم في إعراب القرآن أو أن يتّخذ القرآن مدخلا إلى النحو العربي أو مدوّنة للتفكير فيه و إنّما استوقفه من القرآن ما بدا شاذّا في إعرابه عن النحو العربي، و إنّما وقف أبو عبيدة عنده خشية أن يستغلّ مطعنا في القرآن يسئ إلى صاحب النصّ يمسّ من أسلوبه و إعجازه أو يسئ إلى أهل القرآن يؤكّد الاختلاف بينهم في رواية النصّ القرآني أو بناء النحو العربي فاجتهد أبو عبيدة في بيان أنّ الإعراب في الآيات الآتية عربيّ جائز :

- عَمُوا وَ صَمُّوا كَثِيرٌ مِنْهُم(المائدة/71 في "مجاز القرآن" ج 1 ص 174)
- مَا فَعَلُوهُ إلاّ قَلِيلٌ مِنْهُمْ(النساء /66 في ج 1 ص 131)[3]
- إنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ (طه/63 في ج 2 ص 21–23)

---

(1) كقوله: " فمَن جاءه موعظةٌ من ربّه "(البقرة/275) أو قوله : "من بعد ما جاءهم البيّنات "(آل عمران/105)في "الكتاب" ج 2 ص 39 قال :"و إنّما حذفوا التاء لأنّهم صار عندهم إظهار المؤنّث يكفيهم عن ذكرهم التاء"(ج 2 ص 38).

(2) كقول الآية "وَ لَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَثُ مائَةٍ سنينَ "(الكهف/25) أو قوله "وَ قَطَّعْنَاهُمْ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا(الأعراف/160). انظر تفصيلا لهذا في : الزجّاج – "إعراب القرآن" ج3 ص909 و ص930.

(3) قال ابن يعيش : فأمّا قوله تعالى : ما فعلوه إلاّ قليل منهم فشاهد على اختيار البدل في النفي و ذلك لإجماع القرّاء على رفع قليل. إلاّ أهل الشام فإنّهم نصبوه على أصل الباب. (شرح المفصّل ج 2 ص 82).

– وَ حَسِبُوا أَنْ لاَ تَكُونُ فِتْنَةٌ(المائدة/71 في ج 1 ص 174)
– وَ جَاعِلُ اللَّيْلِ سَكَنًا وَ الشَّمْسَ وَ القَمَرَ(الأنعام/96 في ج 1 ص 201)
– وَ لاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا أَتَاهُمْ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَهُمْ(آل عمران/ 180 في ج 1 ص 109)[1]

و قد استند أبو عبيدة في إعراب هذه الآيات إلى عوامل مختلفة، منها ما هو نحويّ كالذي في قوله "وحسبوا أن لا تكونُ فتنةٌ" فـ(تكونُ) مرفوعة على ضمير الهاء كأنّه قال : أنّه لا تكونُ فتنةٌ. ومن الإعراب ما استمدّ شرعيّته من اختلاف اللّهجات كالذي في "إنّ هذان لساحران" فقد زعم أبو الخطّاب أنّه سمع قوما من بني كنانة وغيرهم يرفعون الاثنين في موضع الجرّ والنصب" و كالذي في "عموا وصمّوا كثير منهم" فإنّ بعض العرب يظهرون كناية الاسم في آخر الفعل مع إظهار الاسم الذي بعده الفعلُ كقول أبي عمرو الهذليّ "أكلوني البراغيث"[2] ومن الذرائع ما استند إلى أقوال الفصحاء والشعراء ... وربّما اعتمد أبو عبيدة أكثر من حجّة واحدة لتجويز مثل هذه الحالات ورفع صفة الشذوذ عنها ليبدو القرآن في لغته متجانسا ولغة العرب.

وبالإضافة إلى الشذوذ الإعرابي فإنّ في القرآن أحيانا شذوذا تركيبيا بالزيادة أو الحذف أو التقديم أو التأخير يصاب الكلام بسببها بانزياح تركيبيّ يضفي عليه مسحة من الغرابة ومن الغموض أحيانا ما تلبث أن تنقشع بمجرّد التنبيه إلى مواضع الانزياح، فإذا أرجع التركيب إلى أصله عاد الكلام إلى المألوف والمعنى إلى الوضوح. من ذلك مثلا ما جاء في التركيب القرآني من الحروف الزائدة كقوله : "أَلاَ يَسْجُدُوا لِلّهِ"(النمل/25) فهي عند أبي عبيدة : ألا اُسجدوا للّه. قال : "مجازه الأمر وهذه الياء التي قبل الألف "اسجدوا" تزيدها العرب للتنبيه إذا كانت ألف الأمر التي فيها من ألفات الوصل نحو قولك : اضرب يا فتى، واسجُدْ واسلَم، ونحو ذلك قال العجّاج : (الرجز)

---

(1) تناول سيبويه هذه الآية في كلامه على ضمير الفصل. و تأويلها عنده : ولا يحسبنّ الذين يبخلون البُخلَ [هو] خيرا لهم. "الكتاب" ج 2 ص 391.

(2) تناول سيبويه هذه المسألة في "الكتاب" ج 2 ص 41 و ما بعدها وعلّل القراءة بالرفع في "وَحَسِبُوا أَنْ لاَ تَكُونُ فِتْنَةٌ" تعليلا دلاليا فإذا جرى الظنّ مجرى اليقين رفعتُ. و إذا أردت من الظنّ الخشية والخوف نصبتَ ("الكتاب" ج 2 ص 166-167 و أخذه "مغنى اللّبيب" ج 1 ص 30.

يَا دَارَ سَلْمَى يَا اسْلَمِي ثُمَّ إِسْلَمِي : فالياء زائدة في قوله : "يـا اسـلمي". وقـال ذو الرمة:

أَلاَ يَا اسْلَمِي يَا هِنْدُ هِنْدَ بَنِي بدْرِ وَ إِنْ كَـانَ حَيَّانَـا عِـدًى آخِـرَ الدَّهْـرِ[1]
(الطويل)

و من ذلك أيضا قوله: "فَبِمَـا نَقْضِـهِمْ مِيثَاقَـهُمْ"(المـائدة/13) قـال أبـو عبيـدة: فبنقضهم، والعرب تستعمل "ما" في كلامها توكيدا[2].

وقوله: مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ (الأعراف/ 12) قال: مجـازه مـا منعـك أن تسـجد. والعرب تضع "لا" في موضع الإيجاب وهي من حروف الزوائد قال أبو النجم:

فَمَا أَلُومُ البِيضَ أَلاَّ تَسْخَرَا مِمَّا رَأَيْنَ الشَّمَطَ القَفَنْدَرَا (الرجز)

أي مـا ألـومُ البيـض أن يسـخرن. (القفنـدر: القبيـح السّمج. وقـال الأحـوص (بيت)[3]

وقد سارت مصنّفات إعراب القرآن على هذا النـهج بعـد أبـي عبيـدة وتـردّدت فيها حالات الشذوذ نفسها التي كان سيبويه و أبو عبيدة قـد أثاراهـا، نقتصـر منـها على شاهد من "إعراب القرآن" في (لا) الزائدة وهـو قولـه "لئـلاّ يعلـمَ أهـل الكتـاب" (الحديـد/29) فبينمـا اعتبر الجـاحظ أنّ زيـادة "لا" في هـذا الـتركيب القرآنـي مـن الشذوذ الذي من الأولى أن لا يكون في كلام الله ردّ عليه الزجّاج بقوله: "و حملُ ابـن بحر زيادة "لا" على الشذوذ جهل منه بقواعد العربية، وليس مـن يعـرف شـيئا مـن الكلام يجوز له التكلّم على قواعد العربية، وليس كون "لا" زائـدة في فحـوى خطـاب العرب ممّا يكون طعنا من الملحدة على كلام الله لأنّ كـلام الله مـنزّل علـى لسـانهم، فما كان متعارفا في لسانهم لا يمكن الطّعن به على كتـاب الله، تعالى الله عمّـا يقـول الظالمون علوا كبيرا."[4] فدلّ ذلك على أنّ القرآن ملتزم بقواعد العربيـة، فلئـن بـدا في

---

(1) أبو عبيدة "مجاز القرآن" ج 2 ص 93 و ذكره سيبويه في حذف الهمزة للتخفيف ("الكتـاب" ج 3 ص 545) وابن هشام في "ياء النداء" وقيل فيه المنادى محذوف و قيل هي هنا لمجرّد التنبيـه وهـذا كلام أبي عبيدة (مغني اللّبيب ج 2 ص 374).

(2) أبو عبيدة – "مجاز القرآن" ج 1 ص 157.

(3) السّابق ج 1 ص 211.

(4) الزجّاج – "إعراب القرآن" ج 1 ص 135 و يقدّر محقّق "إعراب القرآن" أن يكون النقـل مـن كتـاب "مسائل القرآن" للجاحظ و قد ذكر النحاة. هذه الآية في باب "لا" الزائدة لتأكيد المعنى وتقويته (انظر مثلا "شرح المفصّل" ج 8 ص 136 – "مغني اللّبيب" ج 1 ص 248-249.

بعض بنيته الصوتية أو الصرفية أو النحوية أو المعجمية لبعض الطاعنين شاذًا عن قواعد العربية فإنّما ذلك لجهلهم باللّغة ويكون إفحام هؤلاء بمجرّد ربط الصلة بين الظاهرة اللّغوية القرآنية وما يشاكلها في الاستعمال العربي وبذلك تقوم فصاحة القرآن يستمدّها من فصاحة العربية.

وسيتجاوز هذا الدفاع عن النحو القرآني حدود التفسير اللّغوي فيلتزم به التفسير الموسوعيّ كتفسير الطبري والزمخشري وغيرهما كلّما استوقفت المفسّرَ هذه الآيات المشكلة. بل إنّ من البلاغيين من أمثال الزمخشري مَن لن يقنع بإرجاع هذا الشذوذ إلى القاعدة بل يرى فيه انزياحا مقصودا عن القاعدة يلفت في التركيب إلى معنى لطيف لا يدركه إلاّ متذوّق خبير بأسرار العربية من ذلك مثلا أن يُفرد القرآن ما حقّه أن يثنّى كقوله : "فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَ لِزَوْجِكَ فَلاَ يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الجَنَّةِ فَتَشْقَى"(طه/117) عوض فتشقيا، فلئن ذهب النحويّ في هذه الآية إلى تجويز قيام المفرد مقام المثنّى فإنّ البلاغيّ يحمّل هذا الشذوذ النحويّ دلالة دقيقة، قال الزمخشري : "لأنّ في ضمن شقاء الرجل وهو قيّم أهله وأميرهم شقاءهم فاختصر الكلام بإسناده إليه"[1].

---

(1) "الكشّاف" ج 2 ص 556.

الفصل الثاني:

أدوات التفسير

إنّ عمليّة القراءة، مهما يكن عصرها ومهما يكن نوعها، تستدعي بداهةً حضور أطراف ثلاثة على الأقلّ هي النصّ وصاحبه وقارئه، وبحسب رجحان كفّة واحد من هذه الأطراف الثلاثة تتحدّد نوعيّة القراءة وتتميّز التوجّهات والمدارس في قراءة النصّ بين قراءة مركّزة على الكاتب في مقاصده وعواطفه و شخصيّته وقراءة مركّزة على النصّ لا يعنيها من نوايا الكاتب وأفكاره إلاّ القدر الذي يوفّره النصّ، فالنصّ قد يكون معبّرا عن مقاصد الكاتب وقد يعبّر عن بعضها وقد يعبّر عن غيرها أو خلافها، وقراءة مركّزة على الذات المتلقّية تقرأ في النصّ ما تحبّ أن تقرأ. والتفسير الإسلاميّ، كما يبدو لنا، لا يخرج عن هذه الدّائرة العامّة في مباشرة القرآن. أمّا المحور الذي حوله تدور الدائرة فهو اللّغة أو النصّ، وبحسب الاعتبار المسند إليها تكون المناهج. ومن خصائص التّفسير الدّيني عامّة والإسلامي خاصّة أنّ للّه، صاحب النصّ، مكانة خاصّة، فهو يقيم مع القارئ علاقة استعلاء وتقديس، وسعي القارئ على اختلاف المناهج متمثّل في محاولة فهم مقاصده الفهم الذي يعنيه الله ويرتضيه. فإذا تخطّينا هذا القاسم المشترك بين المناهج جاز تصنيفها إلى قسمين كبيرين : ما كان تفسيرا لغويا يكاد في ضبط معاني القرآن يكتفي بالنصّ ويكاد لا يلتفت إلى الأدوات الخارجيّة المساعدة على فهمه، رائده في فهم النصّ مقاصد المشرّع العامّة وسنن العربية في مخاطباتها فغابت في هذا الجنس من التفسير أو كادت، دوافع ايديولوجيّة مسبّقة و موجّهة للقراءة. و هذا المنهج اللّغوي الذي يخصّه النقّاد بمصطلح "التفسير" كان في تاريخ التفسير الإسلامي منهجا قائما بذاته أعلامه من اللّغويين من أمثال أبي عبيدة والفرّاء والزجّاج و أبي حيّان الأندلسي، وأدواته لغويّة أساسا. أمّا القسم الكبير الثاني من تفاسير القرآن فتفسير ايديولوجي مذهبي يحمل

فيه المفسّر لواء فرقة أو مذهب، ويتّخذ من التفسير شرعة ومنبرا للتعبير عن صوته المتميّز والدعوة إليه والإقناع به. وقد اصطلح عليه النقّاد بمصطلح "التأويل". وفي هذا الضرب من التفسير لا يخفي المفسّر منهجه السنّي أو الاعتزالي أو الصّوفي أو الشيعيّ، وهو متظاهر بخدمة صاحب النصّ وبيان مقاصده واعتبار شريعته ولكنّه في الحقيقة خادم لنفسه معبّر عن ذاته ومشاغلها وتصوّرها للدنيا والآخرة في قراءة تُطوّع إرادة الكاتب إلى ما تصبو إليه إرادة القارئ.

و هذا الصنف من التحليل الايديولوجي فرعان : منه ما لا يقوم على حجّة لغويّة أو غير لغويّة كالذي سمّاه الزمخشري "ببدع التفسير" ممّا ذهبت إليه فرق متطرّفة باطنية صوفية وشيعيّة[1]، ومنه من التفسير المعتدل المتوسّل إلى المعاني باللّغة وبغير اللّغة وهو في كثير من الأحيان من التفسير الموسوعي المتناول للقرآن كلّه كتفسير الطبرسي السنّي وتفسير الزمخشري المعتزلي وتفسير الطبرسي الشّيعي ... و هذا الشكل من التفسير قد استفاد من التفسير اللّغوي وتطوّر العلوم اللّغويّة العربية عامّة لكنّه، من غير أن يقتصر عليها، قد وظّف إلى جانبها جملة من الأدوات الخارجيّة اللاّزمة في تبيّن المعاني كأخبار التاريخ والناسخ والمنسوخ وأسباب النزول واختلاف القراءات وجملة من الأدوات المذهبيّة المؤثّرة في بقيّة أدوات التفسير والموجّهة لها. فاختلفت المذاهب باختلاف المصادر التي يعتمدها المفسّر واختلاف القدر الذي يوليه لكلّ أداة من تلك الأدوات فقدر المنقول عن الرسول في التفسير السنّي ليس كقدره في التفسير المعتزلي ومصادره ليست كمصادر التفسير الشيعي مثـــلا و هكذا ...

ولكن ما دمنا في هذا الفصل معرّفين بالأدوات المشتركة بين المفسّرين اللّغوية وغير اللّغوية فإنّنا، وقد نبّهنا جملةً إلى ما يقوم بينها من الفروق في استغلالها، عليه تنبني خصائصها، مركّزون على منهج وسط في استثمار تلك الأدوات يمكن أن يمثّل في اعتقادنا نموذجا مصوّرا لمدى حاجة التفسير الإسلامي إلى هذه الأدوات وكيفيّة الاستفادة منها للانتهاء إلى معاني القرآن، وذلك المنهج الوسط هو منهج الزمخشري في "الكشّاف" لا نتوجّه من خلاله إلى الاعتزال مذهبا بل إلى الاعتزال منهجا وسطا في اعتماد أدوات التفسير.

---

[1] انظر هنا الفصل المخصّص للتفسير غير اللّغويّ ص 99.

1) أدوات التفسير الخارجية

إن المقصود هنا بأدوات التفسير الخارجية كل ما استعان به المفسر لتوضيح المعاني من نصوص منقولة عن السلف تمثل زادا معرفيا ثقافيا مساعدا يتعلق بعضه بالقرآن تعلقا مباشرا كأقوال المفسرين السابقين أو الأحاديث النبوية أو أسباب النزول ويتعلق بعضه الآخر بأخبار العرب و أيامهم وتاريخهم أو تاريخ الأمم وأساطيرهم ومعتقداتهم ... وحاجة القرآن إلى هذه النصوص ربما كانت في بعض المواضع ضرورية إذ النص قد يكون محيلا عليها أو ملمحا إليها فلا سبيل إلى فك رموزه ورفع غموضه بدون الوقوف عليها وشرح النص بها.

ونحن نكتفي، من هذه الأدوات الخارجية، في هذا المقام، بذكرها والتعريف بها تعريفا إجماليا لأننا سنتولى، في القسم الثاني من بحثنا، الرجوع إليها لبيان دورها في اختلاف المفسرين في فهم القرآن وتأويله.

1.1) تأثر التفسير بمذهب الشارح

ليس المراد في هذا المقام أن نتعرف على مذهب المفسر أو مدى حضوره وفعله في الشارح وتوجيهه لقراءة النص و إنما حديثنا عن المذهب وارد هنا في سياق الكلام على العوامل الخارجية المؤثرة في منهج التأويل، وذلك أن المبادئ المذهبية، هنا على الأقل، متقدمة على الشرح وترى الشارح ملتزما بها مطبقا لها بل ربما كان التفسير موضوعا من أجلها إلا أن المفسرين متفاوتون في مدى الاعتماد عليها و مدى التحمس لها والدفاع عنها. فقد سبقت منا الإشارة إلى تجرد التفسير اللغوي من السمة المذهبية ولم يكن من سلطة خارجية على اللغويين إلا سلطة الانتساب إلى الإسلام الداعية إلى الدفاع عن فصاحة القرآن دون الخوض في القضايا الكلامية والانقسامات المذهبية. أما التفسير المذهبي فإذا نظرنا فيه من خلال "الكشاف" مثلا بدا لنا أن الزمخشري مشير في مواضع قليلة من تفسيره إلى المذهب إشارة صريحة مباشرة، ولم يكن، في ذلك، مصرحا بالاعتزال بقدر ما كان مصرحا بخصومه، و غالبا ما دار موضوع الخلاف حول الجبر والاختيار. فكان أهل السنة بذلك أكبر خصومه[1].

---

[1] و العكس بالعكس فقد كانت المعتزلة من أكبر خصوم أهل السنة. فمما رد الطبري فيه على القدرية تأويلها للآية: "و لا الضالين" حيث رأت مسؤولية للنصارى في ضلالهم. قال الطبري: "وقد ظن بعض أهل الغباء من القدرية أن في وصف الله جل ثناؤه النصارى بالضلال دون إضافة إضلالهم إلى نفسه. دلالة على صحة ما قاله إخوانه من جهالة القدرية "(جامع البيان- ج1 ص 65 و انظر إبطالا لزعم الجهمية في قصر الإيمان على التصديق بالقول دون سائر المعاني في ج 1 ص 91).

إلاّ أنّ من المواضع، وهي أشدّ تواترا ما كان الزمخشري، كغيره من المفسّرين، ملمّحا فيه إلى المذهب عن طريق معجم اصطلاحيّ تكتسب الألفاظ فيه عند الصوفيّة أو الشيعة أو السنّة أو المعتزلة دلالة اصطلاحيّة خاصّة[1]. فمن المصطلحات الاعتزالية مصطلح التكليف الدّالّ على مسؤولية الإنسان عن أفعاله في مثل قوله : "والتكليف من أحسن أفعال الله"[2]، وانظر إلى تعريف الزمخشري للمسلم في شرح" وَ قَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ"(فصّلت/33) قال: "و ما هم إلاّ طبقة العالمين من أهل العدل والتوحيد الدعاة إلى دين الله"[3].

غير أنّنا نكون للزمخشري من الظالمين لو فهمنا أنّ تفسيره هو تفسير مذهبيّ اعتزاليّ بالدرجة الأولى، فلم يكن فيه من التعصّب والتهوّر والتحامل ما قد يقع فيه غيره. و لم يكن مصرّحا بمذهبه أو معرّضا بمذاهب غيره إلاّ قليلا[4].

ولعلّ ممّا يؤكّد ما ذهبنا إليه، إضافة إلى هذا، موقف الزمخشري ممّا يسمّيه بـ "بدع التفسير" وهي تفاسير شاذّة غريبة تكاد لا تستند إلى حجّة قويّة مقنعة، أمّا البواعث عليها فعديدة ومن ضمنها الباعث المذهبيّ كالذي أوّل النّحل "يخرج من بطونها شراب"(النحل/69) على أنّ النّحل عليّ وقومه ... وقيل إنّما النحل بنو هاشم يخرج من بطونهم العلم[5]. ولم نر للزمخشري موقفا ذاتيّا من بدع التفاسير إلاّ في هذه المناسبة، وكان فيها معرّضا ساخرا. وفي مناسبة ثانية كان فيها ساخطا بسبب تفسير معجميّ غريب قال فيه: "وليت شعري كيف صحّته في اللّغة، و هل سُمع من الأثبات الثّقاة الذين تُرتضى عربيّتهم؟ ثمّ ليت

(1) انظر على سبيل المثال: د. سعاد الحكيم –"المعجم الصوفيّ – الحكمة في حدود الكلمة" بيروت ط، 1. 1981.

(2) "الكشّاف" ج 2 ص 70.

(3) السّابق ج 3 ص 453.

(4) وكذلك كان شأن الطبري. فإنّه، رغم المناسبات العديدة التي يتيحها التفسير، يكاد، لا يقف عند خصوم أهل السنة تصريحا بهم وتجريحا لهم وتهجّما عليهم فكانت الإشارة في تفسيره إلى مسائل الخلاف بين الفرق الإسلاميّة ضعيفة و لعلّ ما يبرر سكوت الطبري على خصومه من غير أهل الجماعة في تفسيره أنه قد كتب في التشريع الإسلامي و أصول الفقه وفضل الصحابة والخلفاء الراشدين من الكتب والرسائل (ياقوت – معجم الأدباء – ج 18 ص ص 74–83) ما ضمّنه مذهبه وردّه على خصومه ردّا شافيا مغنيا عن الرجوع إليه والتوسّع فيه في تفسيره. إلاّ أنّ تحاشي المفسر أن يتحوّل تفسير القرآن إلى ميدان نزاع مذهبيّ لا ينفي طبعا، التزام المفسر بمذهبه فيه.

(5) "الكشّاف" ج 2 ص 418.

شعري كيف موقعه في الآية وكيف تطبيقه المفصّل كسائر كلمات التنزيل ..."[1]. وما عدا هاتين الحالتين فقد كان الزمخشري مشيرا إلى بدع التفسير إشارة رصينة مكتفيا بالوصف والتعبير من خلال قوله "بدع التفسير" عن استغرابه دون أن يهتمّ بمصدر البدعة وقائلها ودون أن يستغلّ ذلك ذريعة إلى الخطاب السياسيّ.

2.1) اعتماد الرواية

كانت الرواية من أهمّ ما استعان به المفسّر في تفسيره و إنّما المراد بالرواية هنا كلّ ما كان المفسّر فيه ناقلا عن غيره مقروءا كان ذلك المنقول أم مسموعا وهو، كما قلنا، ألوان مختلفة من العلم منها الحديث النبويّ، و أقوال آل البيت والصحابة وأيّام العرب وتاريخ الأمم الغابرة لتوضيح بعض أحداث القصّة القرآنية. واعتماد الرواية في التفسير ظاهرة مشتركة على اختلاف المناهج ولكنّ حضورها فيها كان، طبعا، بنسب متفاوتة، فالتفسير اللّغوي قليل الالتفات إلى المنقول من الأخبار المساعدة على تحديد الدلالة لكنّنا لا نعدم في التفسير اللّغوي الموسوعي كتفسير أبي حيّان الأندلسي اعتمادا، و إن كان قليلا، على قول مأثور أو حديث صحيح يوضّح معنى الآية[2].

فلئن كان حظّ المنقول في التفسير اللّغوي محدودا فإنّ المنهج في التفسير السنّي بالمأثور قائم عليه ومتفرّغ له فالطبري، وهو خير من يمثّل هذا الاتّجاه، معتمد في التفسير على المنقول في المحلّ الأوّل، جامع لمختلف الأحاديث المروية عن الرسول يحاول أن يستخرج منها على اختلاف الأقوال و الأسانيد التأويل الصحيح للآية القرآنيّة أمّا الحجّة التي يطمئنّ إليها ويسلّم بها في ذلك فهي الخبر الصحيح المرفوع إلى رسول الله وما كان غير ذلك فهو فاسد، وقد كثرت مثل هذه العبارة في شرحه "إنّه قول خطأ فاسد لخروجه عن أقوال جميع الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الخالفين من أهل التفسير والتأويل فكفى دلالة على خطئه شهادة الحجّة عليه بالخطإ"[3] و قال الطبري في رفض قراءة مَن نَصَب "آدم" في قول الآية: "فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ..."(البقرة/37): "فغير جائز عندي (عند الطبري) في القراءة إلاّ رفع "آدم" على أنّه المتلقّي الكلمات لإجماع الحجّة من القرّاء وأهل التأويل من علماء

---

(1) السّابق ج 3 ص 175 في تفسير القصص/32.

(2) أبو حيّان الأندلسي – "البحر المحيط" ج 1 ص 179 وانظر كذلك ج 1 ص 30.

(3) الطبري – "جامع البيان" ج 1 ص 72.

السّلف والخلف على توجيه التلقّي إلى آدم دون الكلمات وغير جائز الاعتراض عليها فيما كانت عليه مجمعة بقول من يجوز عليه السّهو والخطأ" [1] .

و من الروافد التي تمثّل في تفسير الطبري ميزة بارزة وعاملا، إلى جانب اختلاف الروايات، من أهمّ العوامل المضخّمة لحجم تفسيره، الأخبار التي ينقلها الطبري على اختلاف أسانيدها المتعلّقة بنشأة الكون ونشأة الخلق وتاريخ الأمم الغابرة و أنبياء الله المرسلين وقد مثّلت هذه الأخبار مصدرا من مصادر الشرح والتوضيح من جهة وعنصرا من عناصر الغرابة المولّدة للمتعة الناشئة من طرافة الأوصاف والأحداث ومن الحبك القصصي ومن تحليق الخيال في عالم فيه من المبالغات والمفارقات ما يجعله إلى الأسطورة أقرب. ولئن أبدى الطبري أحيانا احترازا في تقبّل هذه الأساطير معتبرا أنّ "أولاها بالحقّ ما كان لكتاب الله موافقا" [2] فإنّه لم يتردّد كلّما سنحت الفرصة وتوفّر السّند من إيراد هذه الأخبار إيرادا فيه من الاهتمام والتوسّع ما يحوّل المقام أحيانا من كتاب في التفسير إلى كتاب في التاريخ تطفح فيه شخصيّة الطبري المؤرّخ و إن تعلّق الأمر بعالم الغيب والخوارق.

أمّا المنهج العقلي فقد اختلف تعامله مع المنقول فنحن لا نرى الزمخشري يكترث البتّة بضبط السّند والتحرّي في سلسلة المحدّثين والتساؤل عن صحّة الخبر[3] . وقد درج على رفع الخبر مباشرة دون عنعنة إلى صاحبه قانعا بذكره [4]. وكثيرا ما يضرب صفحا عن مصدر الخبر ويشير إليه بمجرّد العبارة البسيطة المقدّمة له من باب: "ويروى أنّ ..."أو: قيل إنّ ..." أو: "وذلك أنّ ..." فلم يكن يهمّ الزمخشري أن يعرف الخبر ما مصدره وما صحّته، ولم يكن يصرّح في تفسيره إن كان أورد الرواية بعد تثبّت أو إن كان ينتابه في شأنها شكّ أو يحدوه احتراز فكأنّ الذي يعنيه في المقام الأوّل هو معاني الخبر وهي في غالب الأحيان معان مسايرة لموضوع الآية ومقاصدها ومتوسّعة في غرضها. بل إنّ المرء ليتعجّب أحيانا من إيراد الزمخشري العاقل المفسّر بالرّأي لبعض الأخبار التي يصعب على العقل قبولها لولا

---

(1) السّابق ج 1 ص 193.

(2) الطبري – "جامع البيان" ج 1 ص 189.

(3) من المواضع النادرة التي روى فيها الزمخشري خبرا فكذبه، ما ينسب إلى آدم من أنه رثى ابنه بشعر. قال: "وهو كذب بحت، و ما الشعر إلا منحول ملحون. وقد صح أن الأنبياء عليهم السلام معصومون من الشعر." (الكشاف ج 1 ص 608 في شرح الآية الثلاثين من سورة المائدة.

(4) مثال ذلك: "عن محمد بن واسع: بلغني (ج 1 ص 277) عن جابر أن النبي (ج 2 ص 91).

الالتزام بالمنهج المدافع عن القرآن المجّد له. وهي أخبار امتزجت الحقيقة فيها بالخيال وفُسّر الواقع فيها بغير أسبابه المنطقيّة المعقولة كقول الآية في اليهود: " وَإِذْ نَتَقْنَا الجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَ ظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ(الأعراف / 171)قال في ذلك الزمخشري : "فلمّا نظروا إلى الجبل خرّ كلّ رجل منهم ساجدا على حاجبه الأيسر وهو ينظر بعينه اليمنى إلى الجبل فَرَقا من سقوطه، فلذلك لا ترى يهوديا يسجد إلاّ على حاجبه الأيسر ... ولمّا نشر موسى الألواح وفيها كتاب الله لم يبق شجر ولا حجر إلاّ اهتزّ، فلذلك لا ترى يهوديا تقرأ عليه التوراة إلاّ اهتزّ وأنغض لها رأسه"[1]. فإلى أيّ مدى كان اليهود منضبطين لهذا السلوك؟ وإن كانوا كذلك فَهَل للأسباب التي يسوقها الزمخشري؟ مهما يكن الجواب فالأهم" عند المفسّر ربط الصلة بين واقع اليهود الحاضر والآية ربطا يؤكّد صحّة معانيها ويشهد فيه الحاضر على الماضي[2].

فاقتضت طبيعة الأسلوب الإيحائي في القرآن واقتضى شرح أغراضه ومعانيه أن تكون الإحاطة بتاريخ الأمم الغابرة وأخبار العرب وعصر النبوّة وأسباب النزول شرطا من الشروط التي تقيّد بها التفسير الموسوعيّ، ولئن تفاوت المفسّرون في الاستناد إلى هذه المعطيات الخارجيّة بحسب ما تمليه عليهم منطلقاتهم المذهبيّة والمنهجيّة فإنّ حضور الرّواية عن السّلف في التفسير كان ظاهرة طبيعيّة امتزجت فيها الحقيقة بالخيال والتاريخ بالخرافي والأسطوري و لم يكن المفسّر مؤرّخا بقدر ما كان متديّنا، مرسّخا حول الفعل الإلاهي هالة من النور والعظمة هو أوّل المنبهرين بها.

3.1) شرح القرآن بالقرآن

يتعلّق المنهج، هنا أيضا، بالاستعانة بنصّ خارج عن الآية المشروحة إلاّ أنّه نصّ من جنسها مجلوب من المدوّنة نفسها. ولئن نحا الزّمخشري في تفسيره نحو هذا المسلك بصفة قارّة فإنّه يصعب قصره على الزمخشري دون سائر المفسّرين إذ هو يمثّل عنصرا من العناصر المشتركة[3] في التفسير، ذلك أنّ شرح القرآن بالقرآن هو أوّلا وقبل كلّ شيء إقرار بأسلوب قرآنيّ مميّز يشعر به الخاصّ والعامّ ويتمثّل في أنّ

(1) "الكشّاف" ج 2 ص 129.

(2) انظر مثلا "الأعراف"/78 في ج 2 ص 91 و "المائدة"/58 في ج 1 ص 624 و ج 1 ص 274.

(3) يدلّ على ذلك انفراد هذه الظاهرة ببحث مستقلّ هو "تفسير القرآن بالقرآن" لعبد المقصود عبد الهادي جعفر. مرقون بكلّية الآداب بالقاهرة رقم 439 وانظر وسيلة بلعيد حمدة "التفسير واتّجاهاته بإفريقيّة".

المعنى الواحد يتناوله القرآن في مواضع مختلفة مرّتين أو مرّات عديدة بأسلوب واحد أو بأساليب مختلفة فكان اختلاف التّعبير عاملا من أهمّ العوامل المساعدة على الشّرح المساير للمقاصد القرآنيّة وهو عامل مختلف عن أسلوب قرآنيّ آخر قريب منه من حيث إنّ كليهما مقارن بين آيتين من آيات القرآن شارح الواحدة بالأخرى وهو الناسخ والمنسوخ الذي لم نر الزمخشري يشير إليه إلاّ قليلا رغم خطورته في تدقيق المقاصد الشّرعيّة[1]. إلاّ أنّ النّاسخ والمنسوخ متّصل بمواضع الاختلاف الدّليليّ والانحراف تدريجيًا بالأحكام الشّرعيّة إلى حدّ الخروج من الإباحة إلى التحريم، في حين إنّ شرح الآية بالآية ضرب من التناصّ المعنى فيه يعضد المعنى ويدعّمه. ونحن إذ نؤجّل النّظر في هذه الظّاهرة باعتبارها خاصّية أسلوبيّة قرآنيّة يُسأل عن أسبابها وصيغها التركيبيّة ومنازلها في الفصاحة نقتصر فيما يلي على تلمّس مختلف الوظائف التي يؤدّيها هذا المنهج في خدمة التفسير ولعلّها لا تخصّ الزّمخشري وحده بل تتعدّاه لتكون وظائف عامّة ملتصقة بالظّاهرة.

إنّ أوّل ما تجدر الإشارة إليه هو أنّ الالتجاء إلى التناصّ قد لا يكون بدافع الحاجة إليه، فالآية قد تكون واضحة إلاّ أنّ الشارح يرى من المفيد أن ينبّه قارئه إلى أنّ هذا المعنى قد عالجه القرآن في موضع آخر و قد لا يدلّ ذلك على قيمة ذلك المعنى في القرآن بقدر ما يدلّ على اتّصاف النصّ القرآني بصفة التناصّ تلك و إلا فهل يضيف الزّمخشري معنى يذكر في شرح "هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَ القَمَرَ نُورًا وَ قَدَّرَهُ مَنَازِلَ"(يونس/5) عندما يقول: "هو كقوله تعالى: "وَ القَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ"(يس/39)[2].

إلاّ أنّ لهذه الظاهرة وظيفة أساسيّة تجعل منها في تفسير القرآن مصدرا من مصادر الشرح والتأويل لا يقلّ قيمة عن اللّغة بمعجمها ونحوها وبلاغتها. فهذا التناصّ قد يكو ن عاملا محقّقا في القراءة وموجّها لها ففي الآية: "سَأُورِيكُمْ دَارَ الفَاسِقِينَ"(الأعراف/145) يرجّح الزّمخشري قراءة من قرأها "سأورثكم" قال: "وهي قراءة حسنة يصحّحها قوله: "وَأَوْرَثْنَا القَوْمَ الَّذِي كَانُوا يَسْتَضْعِفُونَ"[3] (الأعراف/137).

---

(1) انظر تفسير "و لا تنكحوا المشركات حتّى يؤمنّ"(البقرة/221) في "الكشّاف" ج 1 ص 360 والحجر/85 في ج2 ص 397.

(2) "الكشّاف ج 2 ص 225 وانظر مثلا ج 2 ص 387 و ج 2 ص 451 و ج 3 ص 236.

(3) "الكشّاف" ج 2 ص 117. وانظر أيضا ج 1 ص 427 و ج 1 ص 113-114.

وفي القرآن مواضع كثيرة جاء المعنى فيها عامّا مختصرا وما ذلك إلاّ لأنّ المعنى نفسه في موطن آخر كان مفسّرا مفصّلا وكان المفسّر واعيا بأن بعض القرآن ينير بعضه الآخر [1] . فممّا ورد عامّا في موضع مفصّلا في موضع آخر قول الآية: "وَ أُحِلَّتْ لَكُمُ الأَنْعَامُ إِلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ ..."(الحجّ/30) قال الزمخشري: "وذلك قوله في سورة المائدة: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ المَيْتَةُ وَ الدَّمُ" [2] (المائدة/3) وفي مواضع أخرى حفّ الآية غموض ناجم عن تجاور غريب لبعض الألفاظ وتعبير طريف عن الأشياء كان القرآن قد عبّر عنها بصورة أوضح في موقع آخر يستحضره الشّرح . كذلك الأمر في العطف الغريب بين النّاس والحجارة في قوله: "فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ والحِجَارَةُ"(البقرة/34) قال الزمخشري: "وإنّما الحجارة هنا هي الأصنام التي نحتوها وعبدوها من دون الله وذلك لقول الله تعالى: "إِنَّكُمْ وَ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ"(الأنبياء/98) وهذه الآية مفسّرة لما نحن فيه. وقيل هي حجارة الكبريت وهو تخصيص بغير دليل، وذهاب عمّا هو المعنى الصحيح الواقع المشهود له بمعاني التنزيل [3] ." كذلك الغموض الوارد في الضمير العائد في الآية: "فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ"(البقرة/23) فهل هو من مثل الرسول أم من مثل القرآن؟ قال الزمخشري: "و ردّ الضمير إلى المنزّل أوجه لقوله تعالى: "فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ"(يونس/38) و"فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ"(هود/13) و "عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا القُرْآنِ"(الإسراء/88).

2) أدوات التفسير اللّغويّة

إنّ عمليّة تفسير النصّ لا تتمّ إلاّ بالنظر في لغته مهما يكن جنس ذلك النصّ أو شكله. فإذا كان النصّ رسالة بين طرفيْ الخطاب وجب أن تحتلّ اللّغة بداهةً صدارة اهتمام الكاتب والقارئ، ولئن اختلفت نوعيّة الأدوات الخارجيّة المساعدة من جنس إلى جنس فاختصّ القرآن مثلا بأسباب النزول و معرفة الناسخ والمنسوخ واختلاف

---

[1] قال في شرح هود/88: "فإن قلت أين جواب (أرأيتم) و ما له لم يثبت كما أثبت في قصّة نوح و لوط؟ قلت: جوابه محذوف و إنّما لم يثبت لأنّ إثباته في القصّتين دلّ على مكانه ومعنى الكلام ينادي عليه"(ج 2 ص 287).

[2] "الكشّاف" ج 3 ص 12.

[3] "الكشّاف" ج 1 ص 252 //2)السّابق ج 1 ص 242 وانظر ج 1 ص 553 و ج 2 ص 157 و 178 و ج 3 ص 151.

القراءات واعتماد المنقول المرفوع إلى زمن الوحي. فإنّ الأدوات اللّغويّة المستمدّة من الكلام لا تخضع، رغم تعدّد أجناس الكتابة، إلاّ لقانون واحد هو ما تواضعت عليه المجموعة من أصول وقواعد في نظم الكلام. ولكن رغم تقعيد المنظّرين لصروف الكلام و حصرهم للدلالة المستفادة من أشكال التركيب فإنّ العلاقة الغريبة الرابطة بين اللّغة والمتكلّم تجعله، إذا تكلّم، توهّم الإفصاح وقد لا يكون مفصحا، وتجعل القارئ، إذا قرأ، توهّم الفهم وقد لا يكون فاهما، ويزيد أمر المعنى تعقيدا إذا تعمّد المتكلّم التفنّن في العبارة والخروج عن مألوف المنظوم، فكانت الحاجة إلى التفسير وكان الاختلاف في التأويل رغم المشترك اللّغويّ المقرّب بين متكلّمي اللّغة الواحدة.

و إذا استثنينا بعض البدعة في التفسير المتجاهلة لقواعد العربيّة فإنّ اللّغة قد احتلّت في التفسير الإسلاميّ مكانة كبيرة وكانت مستندا أساسيّا في تبرير المعاني المستخلصة من النصّ القرآني. وقد اقترن التعويل على اللّغة في التفسير بالاجتهاد والمسؤوليّة في تأويل القرآن فالطبري، و إن كان للّغة اعتبار واسع في تفسيره، لم يلتجئ إلى اللّغة إلاّ لتأكيد ما اعتبره خبرا صحيحا ثابتا عن الجماعة، أو عند غياب الحجّة النقليّة الموثوق بها. بينما كان التفسير اللّغوي تأويلا مجتهدا قائما على اللّغة. و أمّا التفسير بالرأي الممثّل في مدوّنتنا بتفسير الزمخشري فإن كان للمنقول عنده اعتبار، فإنّه، على عكس تفسير الطبري، منطلق، كما قلنا سابقا، من اللّغة غير متقيّد بما لا تحتمله اللّغة وإن كان في بعض ما يؤيّد مبادئ الاعتزال متعسّفا أحيانا.

فإذا كان الذي يعنينا هنا هو الحضور اللّغوي في منهجيّة التفسير حاولنا أن نتعرّف على الفروع اللّغوية الموظّفة فيه معجما ونحوا وبلاغة منبّهين إلى التفاوت الطبيعيّ الحاصل بتقدّم العلوم اللّغويّة واختلاف المذاهب واختلاف الغايات من التفسير.

1.2) التفسير المعجمي

إنّ شرح الألفاظ الغريبة عمليّة قارّة في التفسير عامّة بل هي في منهج الشّرح التقليديّ أولى مراحل التحليل اللّغويّ وربّما اكتسب المعجم الصدارة لأنّه متعلّق بأبسط مستويات التحليل وأشدّ عناصره اختصارا وهو اللّفظ المفرد تليه مستويات أشدّ تعقيدا كالتحليل الإعرابي والتركيبي والبلاغيّ. وربّما كانت للمعجم الصدارة لأنّه ليس من

المعارف المشتركة بين ذوي اللّغة الواحدة، ذلك أنّ التركيب في اللّغة من المعارف التي يمكن لمتعلّم اللّغة أن يكتسبها بمجرّد السّماع والعادة فإذا ملَك القالب التركيبيّ نسج على منواله ما لم يسمع وما لم يحفظ. وليس المعجم كذلك، فهو ليس من المعارف القياسيّة بل هو من المعارف النقليّة. فالمتكلّم ليس محيطا بكلّ ألفاظ اللّغة، ومن الكلمات ما لا يسعفه سياق التركيب بمعناها فيبقى المعنى مجهولا عنده وربّما توقّف فهم الكلام على دلالة ذلك اللّفظ المفرد فإذا كان القرآن مشتملا على المعرّب والدّخيل ومتكلّما بلهجات مختلفة من لغة العرب فهمنا قيام علم من علوم القرآن هو غريب القرآن و فهمنا ربّما لِمَ كان أوّل النشاط في تفسير القرآن نشاطا معجميّا.

ذلك أنّه بلغنا عن صدر الإسلام أوّل شكل من أشكال التفسير نُسب بعضه إلى الرّسول و نُسب بعضه الآخر إلى ابن عبّاس ابن عمّ الرسول وكلاهما تفسير معجميّ محض قائم على شرح بعض ألفاظ القرآن بلفظ مرادف لها دون تنزيلها في سياق التركيب ودون اعتبار للنصّ ومقام التخاطب.

ولا يخفى ما في نسبة هذا التفسير إلى الرسول و إلى رمز من أكبر رموز الإسلام في عصر كان تناقل المعرفة فيه شفويّا، من احتمال للتزيّد والدسّ يقتضي الحذر في التعامل مع هذه النصوص. ولكن بقطع النظر عن مواضع الصحّة ومواضع الخطإ في هذين التفسيرين فإنّهما يناسبان في تطوّر العلوم اللّغويّة العربيّة مرحلة النشأة وهي مرحلة متوجّهة أساسا إلى البحث المعجمي في زمن لم يكن مصطلح "اللّغة" يعني إلاّ فرعا واحدا من فروعها هو اللّفظ المفرد[1] وفترة هيمنت فيها على البحث اللّغويّ قضيّة التوقيف والاصطلاح فاعتُبر الخوض فيها من العلوم الأصول واتّصل البحث فيها بأوّل ما طُرح في الإسلام من مسائل الخلاف بين المذاهب وهي مسألة الجبر والاختيار انطلاقا من قول الآية : "وَ عَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا"(البقرة/31).

أمّا التفسير المنسوب إلى الرّسول فحجمه ضئيل، وهو إلى التأويل أقرب منه إلى التفسير لأنّه متعلّق في عديد الحالات بشرح ألفاظ وتعابير لها في القرآن دلالة خاصّة. فمن الأسئلة المطروحة على الرسول ما هو معجميّ لا يتعلّق بالتشريع بل يتعلق بلفظ غريب أو مغلق، عليه يتوقف فهم التركيب القرآني. من ذلك:

---

(1) انظر: السيوطي – "المزهر" ج 1. الفصول المتعلّقة بوضع اللّغة وروايتها وعلومها.

1/ شرح غريب القرآن :

– دلوك الشّمس: زوالها (في الآية: "أقم الصلاة لدلوك الشّمس"(الإسراء/78)[1]

– الحُور العِين: الضخام العيون

2/ مفردات وتراكيب عربيّة تكتسب دلالة خاصّة في سياقها القرآني:

– الطوفان هو الموت(في سورة الأعراف) [2]

– الرّعد هو ملك من ملائكة الله موكل بالسّحاب بيده مخراق من نار يزجر به السّحاب يسوقه حيث أمره الله (في سورة الرّعد) [3]

–"و هم فيها كالحون"(المؤمنون/104) : قال : تَشْوِيهِ النَّارُ فتقلّصُ شَفَتَهُ العُلْيَا حتّى تَبْلُغ وسَطَ رَأْسِه وتستَرْخِي شَفَتَه حتّى تضرب سرّته [4] .

– فَمَنْ يُرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام (الأنعام/125) ؟ قالوا كيف يشرح صدره؟ قال: نور يقذف به فينشرح له وينفسح، قالوا: فهل لذلك من أمارة يعرف بها؟ قال: الإثابة إلى دار الخلود والتجافي عن دار الغرور والاستعداد للموت قبل لقاء الموت [5] .

3/ توضيح بعض الألفاظ والتعابير القرآنيّة:

– السريّ: نهر أخرجه الله لتشرب منه مريم (في الآية: "قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا"(مريم/24)

– الويل(في البقرة) واد في جهنّم يهوي فيه الكافر أربعين خريفا قبل أن يبلغ قعره.

– يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاق (القلم/42) قال: عن نور عظيم يخرّون لله سجّدا [6] .

أمّا التفسير المنسوب إلى ابن عبّاس فقد كان تفسيرا معجميّا صرفا. وقد اتّصف في حجمه ونهجه و غايته بسمات تؤهّله لأن يمثّل مرحلة انتقاليّة بين بدايات التفسير مع الرسول وانطلاق التفسير اللّغويّ مع أبي عبيدة في "مجاز القرآن". فقد لاحظنا أنّ شرح ابن عبّاس من حيث الكمّ يمثّل مادّة غزيرة نسبيّا إذا قيست بما

---

(1) "الإتقان" ج 2 ص 198.

(2) السّابق ج 2 ص 194.

(3) السّابق ج 2 ص 196.

(4) السّابق ج 2 ص 199.

(5) "الإتقان" ج 2 ص 193.

(6) السّابق ج 2 ص 203.

روي عن الرسول من التفاسير دون أن تشمل القرآن كلّه [1] . فقد أحصينا لابن عبّاس ما يزيد على الخمسمائة شرح (هي 530) وهي شروح فيما اصطلح على تسميته بـ "غريب القرآن" أو "إعراب القرآن" و "المراد بإعرابه معرفة معاني ألفاظه و ليس المراد به الإعراب المصطلح عليه عند النحاة وهو ما يقابل اللّحن" [2].

فمن أهمّ خصائص التفسير في هذه المرحلة عدم الاكتراث بالنصّ في تركيبه وسياقه، فالمشروح منه هو مفردات تُعزل عن النصّ و تشرح بأخرى موضّحة لها شرحا معجميّا في غاية الإيجاز، لا يحتمل شكّا و لا تعقيبا. و هذا الشرح متوجّه إلى الناس كافّة الخاصّة منهم والعامّة، الغاية منه إرضاء حاجة في القارئ إلى الفهم والإفهام و إيقاف موجة الخلاف، ربّما، من أن تستفحل و تتشعّب، و الدليل على ذلك أنّ من المفردات والتراكيب المشروحة ما هو مألوف شائع لا حاجة للعامّة، في نظرنا على الأقلّ، إلى شرحه و ربّما اعترى المطّلعَ عليها شكّ في صحّة نسبتها لفرط بساطتها. من ذلك شرح "فصّلناه" بـ "بيّنّاه" و "صَدَفَ" بـ "أعرض" و "تنوء" بـ"تثقل" و شرح "بهيج" بـ "حسن" و "حثيثا" بـ "سريعا" و "ساهون" بـ "لاهون" و"الشجر" بـ "ما ينبت على ساق" ...

و الملاحظ فيما نُسب إلى ابن عبّاس من الشروح مراعاته لسياق الكلمة في الآية دون التصريح بذلك أو التنظير له فشَرَح الفحشاء بالزنى و "العنت" بالزنى أيضا و "الغرور" بـ "الشّيطان" و "الطوفان" بـ "المطر". و ذلك يعني ضمنيّا أنّ الشرح اللّغوي ليس عمليّة أوتوماتيكيّة متوقّفة على محض المعجم و إنّما هي عمليّة فرديّة موكولة إلى الاجتهاد في أن يلائم اللّفظ جواره، فاللّفظ الواحد في سياقين مختلفين يحمل دلالتين مختلفتين و اللّفظان المختلفان قد يؤدّيان المعنى الواحد مثلما أفاد "الفحشاء" و "العنت" هنا معنى الزنى. فَحَمَل هذا التفسير العملي بذرة التّصنيف النظري للعلاقات القائمة بين الألفاظ و منها علاقة الاشتراك والترادف.

والملاحظ في هذا التفسير أنّ من الألفاظ و خاصّة من العبارات ما كانت دلالته مجازيّة لا يستقيم أن تشرح بمعناها الحقيقيّ، فشَرَحها الشارح على المجاز. من ذلك شرح "سوء الدّار" بـ "سوء العاقبة" و شرحه "ثاني عِطفه" بـ "مستكبرا في

---

[1] تنسب الرواية إلى ابن عبّاس تفسيرا لبعض السّور كاملةً.ذكره Cl.Gilliot في مقاله .
Portrait mythique d'Ibn Abbas p. 163

[2] "الإتقان" ج 1 ص 113.

نفسه" و شرحه "في كلّ واد يهيمون" بـ "في كلّ لغو يخوضون" و شرحه "يوم يكشف عن ساق" بأنّه "الأمر الشديد المفظع من الهول يوم القيامة" و شرحه "التفّت السّاق بالسّاق "بأنّه" آخر يوم من أيّام الدنيا و أوّل يوم من أيّام الآخرة" فتلتقي الشدّة بالشدّة.

غير أنّ هذا الإقرار الضّمني بالمعاني الثواني لا يصاحبه وعي بظاهرة الحقيقة والمجاز في اللّغة و لا تنزيل لها في إطار التفسير و ما قد يترتّب على القول بالمجاز أو إنكاره من اختلاف في التأويل و فُرقة في المذهب. بل إنّ هذا الإقرار بالمجاز في عهد ابن عبّاس قد لا يمثّل سلوكا تفسيريّا قارّا مطّردا إذ هو لا يتعرّض في الشرح لآيات التشخيص الإلاهيّ كالجلوس على العرش و مدّ اليد والبصر ... و ربّما شعر القارئ أنّ الشارح يتحاشى الخوض في هذه المشألة أو هو يشرح بالظاهر ما كنّا نتوقّع، قياسا، أن يرى فيه الشارح مجازا كشرحه " "قلوبنا غلف" بقوله: في غطاء وهو الذي شرح: "في قلوبهم مرض" ب "النفاق" في موضع آخر من تفسيره. و ذلك، ربّما، لتجويز المفسّرين الأوائل أن تمنع القلوب عن الحقّ بأغلاف حقيقيّة، وسيصطبغ التفسير بالمأثور كتفسير الطبري بهذا التردّد والاضطراب بين القول بالحقيقة والتأويل على المجاز.

فبدا هذا الشرح المنسوب إلى ابن عبّاس شرحا لغويا معجميّا يصبو إلى توضيح المستوى الأوّل من التركيب وهو مستوى الإبلاغ والإفهام دون مستوى التأويل والاختلاف. و تراءى غموض النصّ القرآني لابن عبّاس و معاصريه في مفرداته الغريبة دون تركيبه و إعرابه و بلاغته.

و إذا كان الأمر كذلك، فقد حاول الشارح، حرصا على الإقناع، أن يردف شرح غريب القرآن بالشّاهد عليه من الشّعر العربي و سيصبح هذا المنهج سنّة في التحليل المعجميّ يلتزم به جلّ من باشر القرآن بعد ابن عبّاس من أمثال أبي عبيدة والطبري والزمخشري والبيضاوي.

و قبل أن يتحوّل الاستشهاد بالشّعر إلى سنّة مألوفة في مناهج التفسير فإنّ من المسلمين مَن أنكره واحتجّ عليه بحجّة تردّد ذكرها في كتب النقد الأدبي والإعجاز القرآني و مفادها أنّ لغة الشّعر العربي، عند الاستشهاد به على القرآن، تصبح أصلا، ليست لغة القرآن إلاّ فرعا له مستمدّا منه، محتاجا، ليُعرف و ليُعترف به، إلى أن ينتسب إلى الشّعر العربي الذي يشرّع لاستعماله و فصاحته. و أصحاب هذا

الرأي في فصلهم بين الشّعر و القرآن مدافعون عن كتاب الله ينزّهونه عن الاتّصال بالشّعر مهما كان نوع ذلك الاتّصال، مسايرةً لموقف القرآن من الشّعر والشّعراء وهو موقف يستخلص منه أنّ الرسول أفضل من الشّعراء و أنّ القرآن أفضل من الشّعر، مختلف عنه[1]. بل إنّ القضيّة ما بين القرآن والشّعر لتتّسع فتتناول العلاقة بين اللّغة العربيّة إطلاقا و اللّغة القرآنيّة ممّا نتناوله في الباب الثّالث من هذا البحث.

أمّا منهج الشارح في الاستشهاد بالشّعر فإنّه لا يكلّف نفسه فيه التحليلَ والتعليق والاحتجاج بل هو شرح اللّفظة باللّفظة مع الاكتفاء بإيراد الشاهد. أمّا فهم البيت و البحث في المطابقة الدلاليّة بين الاستعمال القرآني والاستعمال الشّعري فموكول إلى القارئ، علما بأنّ الشاهد قد يكون، في غرضه إباحيًا لا يليق بالمقام، مثل الاستشهاد على قوله: "تنوء بالعصبة" أي تثقل، بقول الشاعر:

تَمْشِي فَتُثْقِلُهَا عَجِيزَتُهَا مَشْيَ الضَّعِيفِ يَنُوءُ بِالوَسْقِ (الكامل)

فالأهمّ من البيت أن يخدم الدلالة فيؤكّد أنّ "ناء" بمعنى "ثقل"

و قد خضع هذا الاستشهاد بالشّعر لبنية واحدة كانت من بين الأسباب التي دفعتنا إلى الشكّ في نسبتها إلى ابن عبّاس و ربّما قوّى احتمال الانتحال فيها أنّ ثمانية و سبعين بيتا من جملة مائتين تقريبا قد أسندت إلى شاعر مجهول وهي ظاهرة سيتمادى عليها المفسّرون بعده. إلاّ أنّ أشدّ الشعراء تواترا في هذه الشواهد عند ابن عبّاس هم المشهورون من الجاهليين والمخضرمين أبرزهم لبيد بن ربيعة (أحد عشر بيتا) والأعشى (عشرة أبيات) والنابغة (ثمانية أبيات) و حسّان بن ثابت (ثمانية أبيات) و عديّ بن زيد (سبعة أبيات) وامرؤ القيس (ستّة أبيات)، و أميّة بن أبي الصلت (ستّة أبيات) و زهير (خمسة أبيات) و طرفة (خمسة أبيات) و سيكون ذلك كذلك سنّة متّبعة في التفسير خاصّة و في الشّعر و غيره من البحوث اللّغويّة المحتاجة إلى الدليل المستمدّ من الاستعمال العربي و ربّما اتّسعت دائرة الفصاحة إلى منتصف القرن الثاني و توقّفت بظهور شعر المولّدين.

---

[1] انظر إشارة إلى هذا المعنى في : C.Gilliot = Portrait mythique d'Ibn Abbas p. 171

الشّرح المعجميّ في "مجاز القرآن" لأبي عبيدة(ت210 هـ)

إنّ شرح ألفاظ القرآن من أهمّ ما يميّز عمل أبي عبيدة عن غيره من اللّغويين والنحاة المعاصرين له من أمثال الفرّاء و غيره، بل إنّ الطريف عند أبي عبيدة حسّه المرهف منذ ذلك العهد بما يترتّب على الدلالة المعجميّة من اختلاف في فهم النصّ وتأويله، بل لقد ارتقى به تفكيره إلى التجريد في المسألة والتنظير لها و ذلك بمحاولة تصنيف أسباب الاختلاف في التأويل و ضرب الأمثلة عليها[1]، ممّا يمثّل يومئذ وعيا مبكّرا بآليات التأويل اللّغويّة يأتي إبّانها في الباب الثاني من هذا البحث.

و لقد لاحظنا أنّ غريب القرآن عند أبي عبيدة ليس في الغالب ألفاظا غريبة عن سامعها قليلة في الاستعمال بقدر ما هي ألفاظ قريبة مألوفة عوملت في القرآن معاملة خاصّة بأن وردت على صيغة ما أو في علاقة ما أو في سياق ما، أكسبها من المعاني ما اقتضاه الحال، فكان أبو عبيدة يقظا إلى الدلالة السياقيّة للكلمة مقتنعا بها معوّلا على كلام العرب في نثرهم و شعرهم مفيدا في نهاية الأمر أنّ غريب القرآن ليس غريبا لمن أحاط باللّغة و علم خفاياها فباتت المعرفة اللّغويّة شرطا جوهريّا لفهم القرآن وارتفعت بذلك منزلتها و منزلة أصحابها.

أمّا فيما يتعلّق بأصناف الشرح اللّغويّ عند أبي عبيدة فمنها، بإيجاز، ما كان فيه للفظ:

أ) معنى واحد يستمدّه من السّياق و يشرّع له الاستعمال وهو في الغالب شرح موجز و ربّما انتهى إلى شرح المفردة بالمفردة خاصّة. من ذلك:

– "بِكَلِمَةٍ مِنَ اللهِ": أي بكتاب من الله تقول العرب للرجل. "أنشدني في كلمة كذا وكذا أي قصيدة فلان و إن طالت" [2].

– و من ذلك قول الآية: مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللّهُ" قال أبو عبيدة: مجازه أن لن يرزقه الله و أن لن يعطيه الله. قال: "وقف علينا سائل من بني بكر على حلقة في المسجد الجامع فقال: "من ينصرني نصره الله أي من يعطيني أعطاه الله و يقال نصر المطر أرض كذا أي جادها و أحياها. قال: "و بيت الرّاعي: وانصري أرض عامر. أي تعمّدي. وقال الراعي:

---

(1) أبو عبيدة – "مجاز القرآن" ج 1 ص 13-16.

(2) "مجاز القرآن" ج 1 ص 91.

أَبُوكَ الَّذِي أَجْدَى عَلَيَّ بِنَصْرِهِ   فَأَنْصَتَ عَنِّي بَعْدَهُ كُلَّ قَائِلِ (الطويل)

أي بعطيّته و قال:

وإنَّكَ لاَ تُعْطِي امْرَءًا فَوْقَ حَظِّهِ   وَ لاَ تَمْلِكُ الشِقَّ الَّـذِي الغَيْـثُ نَـاصِرُهُ [1] (الطويل)

و مثل هذا الشاهد يستخلص منه، بالإضافة إلى ما ذكرناه، أنّ "مجاز القرآن" يكتسب قيمة معجميّة وأدبيّة و يصبح مصدرا من أهمّ مصادر الشرح اللّغويّ يحيل عليه "اللّسان" و غيره لطرافة ما يروي من الأخبار و عديد ما يثبت من الأشعار [2]، وهو كذلك يثير قضيّة فهم المكتوب يتقبّله قرّاؤه الأوائل القريبو العهد من كاتبه ويتقبّله قرّاؤه بتأخّر الزمان و تطوّر الدلالة اللّغويّة فلا يكون النصّ واحدا و لا تكون الدلالة واحدة و لا يكون التقبّل فهما و تذوّقا فهما واحدا و لعلّ الأجداد شعروا بهذا الخطر على النّصّ القرآني فحدا بهم ذلك إلى تخليد القراءات الأولى و تجميد العربيّة، يبعدون عنها شبح التطوّر حتّى يبقى القرآن قرآنا.

ب) ومن مظاهر الشرح المعجمي عند أبي عبيدة أن تحتمل اللّفظة القرآنيّة أكثر من معنى واحد، و في هذه الأحوال وهي عديدة كثيرا ما اكتفى الشّارح بالإخبار بالمعنيين والتّدليل على وجودهما دون الالتزام بأحدهما أو ترجيحه، فإن فعل فنادر. من ذلك قوله: "عَسَى اللّـه (النساء/84) هي إيجاب من الله وهي في القرآن كلّه واجبة، فجاءت على إحدى لغتَي العرب، لأنّ عسى في كلامهم رجاءٌ و يقين. قال ابن مقبل:

ظَنِّي بِهِمْ كَعَسَى وَهُمْ بِتَنُوفَةٍ   يَتَنَازَعُونَ جَوَائِزَ الأَمْثَالِ (الكامل)

أي ظنّي بهم يقين [3].

و تتنزّل في هذا المقام أفعال الأضداد و الأفعال ذات الدلالات المتعدّدة وغيرها. من ذلك قول أبي عبيدة في: "ثُـمَّ ائْتُوا صَـفًّـا" (طه/64) قال: أي صفوفا، و له موضع آخر من قولهم: هل أتيتَ الصفّ اليوم يعني المُصلّى الذي يصلّى فيه. قال

---

[1] السّابق ج 2 ص 46–47 بيت الرّاعي كاملا هو :
إذا دَخَلَ الشَّهْرُ الحَرَامُ فَوَدِّعِي   بِلاَدَ تَمِيمٍ وَانْصُرِي أَرْضَ عَامِرِ (الطويل) (عن "اللّسان" مادّة نَصَرَ)

[2] انظر مثلا "مجاز القرآن" ج 2 ص 4.

[3] "مجاز القرآن" ج 1 ص 134.

أبو عبيدة: "قال أبو العرب الكُليني: ما استطعتُ أن آتي الصفّ أمْس يعني المصلّى[1] .

و نحن نستدلّ بموقف أبي عبيدة من احتمال تعدّد الدلالة المعجميّة على أنّه، كما أسلفنا، يلتزم بسلوك لغويّ يقف به على الحياد إذا تعلّق الأمر بتأويل النصّ وتوجيهه و كأنّه يأبى أن يكون على نفسه سلطان من ذاته و يفضّل الاحتكام إلى سلطان النصّ أو سلطان اللّغة يجوّز له الاختيار أو الانحراف إلى معنى دون آخر عند حضور القرائن النصّيّة المشرّعة لذلك.

الشّرح المعجميّ في التّفسير الموسوعي

لقد شهدت الدراسة المعجميّة خاصّة والمباحث اللّغويّة العربيّة عامّة فيما بين القرنين الرابع والخامس من التنوّع والنضج و عمق النظر ووضع الأطر ما يشهد به مرجعان على الأقلّ لعَلَمَين بارزين من أعلام القرن الرابع و هما أحمد بن فارس السنّي (ت 395هـ) في كتابه "الصاحبي في فقه اللّغة" وابن جنّي (ت 392 هـ) من أهل الرأي في كتابه "الخصائص" فوضعت في اللّفظ العربي بعد كتاب العين المنسوب إلى الخليل بن أحمد (ت 175 هـ) معاجم عديدة ككتاب "الجمهرة في اللّغة" لابن دريد (ت 321 هـ) و"تهذيب اللّغة" للأزهري (ت 370 هـ) و "تاج اللّغة و صحاح العربيّة" للجوهري (ت393هـ) و"المجمل في اللّغة" لابن فارس (ت395هـ) و محكم ابن سيدة (ت 458 هـ) ... واستقطبت دلالة اللّفظ المفرد اهتمام الدّارسين لأنّه تبيّن بعد جمع اللّغة و ظهور الحاجة إلى شرح القرآن والشّعر و غيرهما من النصوص خطورة الدّور الذي تلعبه الدلالة المعجميّة في التفسير والتأويل، فوضعت للدلالة ضوابطها ببيان أنواعها وتقييد مسالك رواية اللّغة وشروطها تقييدا مقتبسا من قواعد رواية الحديث النبويّ فاستفاد تفسير القرآن من ذلك أيّما استفادة وأصبحت دلالة اللّفظ المعجميّة طرفا مساهما و مؤثّرا في قضايا مختلفة يتناولها الشارح. من ذلك توظيف المعجم في خدمة إعجاز القرآن و مذهب المفسّر وما إلى ذلك. وإذ تعلّق الأمر هنا بالمعجم أداةً رئيسيّة في منهج التفسير تمثّلنا على المهمّة الموكولة إليه في التفسير الموسوعيّ بالشأن الذي كان له في تفسير الزمخشري وهو أشدّ التفاسير استثمارا للفائدة اللّغويّة.

---

[1] السّابق ج 2 ص 23.

إنّ الملاحظ، بصفة عامّة في شرح الزمخشري، انطلاقه من شرح الألفاظ شرحا معجميّا. و على ذلك الشرح يبني تأويله فيصطبغ عمله من أجل ذلك بصبغة منهجيّة منطقيّة مقنعة تقوم فيها الدلالة على حجّة معجميّة موضوعيّة سابقة. و لئن لم يكن الزمخشري مصرّحا بالمصادر التي منها يستقي شرحه المعجمي فإنّ النموذج الأشدّ تواترا فيه أن يذكر اللّفظ المطلوب شرحه فيردفه بما يوضّحه و يستشهد عليه بما يؤكّد صحّته و يشير إلى معناه الأوّل الأصلي، تقريبا للمعاني. قال مثلا في شرح لفظة "فارض" من قوله: "إنّهَا بَقَرَةٌ لاَ فَارِضٌ وَ لاَ بِكْرٌ (البقرة/68) قال: "... والفارض المسنّة، و قد فرضت فروضا فهي فارض قال خفاف بن ندبة:

لَعَمْري لَقَدْ أَعْطَيْتَ ضَيْفَكَ فَارِضًا   تُسَاقُ عَلَيْهِ مَا تَقُومُ عَلَى رِجْلِ (الطويل)

و كأنّها سمّيت فارضا لأنّها فرضت سنّها أي قطعتها و بلغت آخرها ..."[1]

أو قوله في شرح "يَسُومُونَكُمْ سُوءَ العَذَابِ" (البقرة/49): (يسومونكم) من سامه خسفا، إذا أولاه ظلما قال عمرو بن كلثوم :

إِذَا مَا المَلْكُ سَامَ النَّاسَ خَسْفًا   أَبَيْنَا أَنْ يُقِرَّ الخَسْفَ فِينَا (الوافر)

و أصله من سام السّلعة إذا طلبها كأنّه بمعنى يبغونكم."[2]

و بما أنّ الشرح اللّغويّ يخرج في عديد المناسبات عن النموذج المذكور ليكون أكثر تعقيدا و تنوّعا فإنّنا في ما يلي ننبّه إلى أبرز خصائصه.

خطورة الشرح اللّغويّ

كان الزمخشري في تفسيره عمليّا مطبّقا، و لم يكن منظّرا و لذلك فإنّ منهجه ومواقفه غالبا ما تُستنبط من خلال ممارسته على وجه التّلميح لا على وجه التّصريح، فإن كان من تصريح مباشر فهو قليل. و قد رأينا الزمخشري في موضع من مواضع تفسيره يتدخّل تدخّلا مباشرا حادّا يدلّ على وعيه بخطورة الشرح المعجميّ سلاحا ذا حدّين بين يدي مؤوّل النصّ يوجّهه به إلى المعنى الذي يريده و ذلك لا يكلّف المؤوّل إلاّ أن يخترع للفظ المشروح معنى يوافق غرض المؤوّل و أن يحتجّ لذلك المعنى

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 287. و لقد اتّخذ الطبري قبله المنهج نفسه في الشرح المعجميّ (انظر شرحه للبقرة/ 68 في الجدول اللاّحق ص 159) فبات ذلك من الطرق المعهودة في التحليل. غير أنّ الطبري كان يقدّم الشرح القائز بإجماع السّلف على شرح اللّغويين الذي تمثّل دوره أساسا في إثبات صحّة التأويل أو خطئه.

(2) "الكشّاف" ج 1 ص 279.

ببيت منحول أو سند أعرابـيّ مختلـق أو استعمال قبَلـيّ موهـوم و لذلـك فـإنّ ضبـط الدلالة المعجميّة، رغم ما نعرفه مـن حـرص العـرب علـى جمـع اللّغـة و حصرهـا في المعاجم و تشدّدهم في روايتها واشتراطهم فيها ما اشترطوا في رواية الحديـث النبـويّ، يبقى بابا مفتوحا و مدخلا إلى تعدّد الفهم واختلافه ففِعلُ "عفا" في الآية: "فَمَنْ عُفِـيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بـالمَعْرُوفِ"(البقـرة/178) يمكـن أن يكـون مـن عفـا الشـيء بمعنى تركه، و يمكن أن يكون من "عفا أثَرَهُ إذا محاه و أزاله" و يفضّل الزمخشـري، لأسباب يذكرها، أن يكون مـن العفـو في نـصّ نعتـبره وثيقـة منهجيّـة هامّـة، قـال: "والعفو في باب الجنايات عبارة متداولة مشهورة في الكتاب والسنّة واسـتعمال النّـاس فلا يعدل عنها إلى أخرى قلقة نابية عن مكانها، و ترى كثيرا ممّن يتعاطى هذا العلم يجترىء إذا أعضل عليه تخريج وجه للمشكل من كلام الله على اختراع لغـة وادّعـاء على العـرب مـا لا تعرفـه. و هـذه جـرآة يُستعاذ بـالله منـها"[1]. و قـد رويـت عـن الصحابة، و هم مَن هم في علاقتهم بالقرآن، أخبار كثـيرة استنكفوا فيـها مـن شـرح اللّفظ القرآني مخافـة الانـزلاق إلى الخطـإ في النـصّ المـورث للانحـراف في المعـاملات والعبادات و قد روى منها الزمخشري كلامـا منسـوبا إلى أبـي بكـر الصدّيـق في شـرح "الكلالة" في الآيـة "وَ إنْ كَانَ رَجُـلٌ يُـورَثُ كَلاَلَـةً" (النسـاء/12) قـال: "أقـول فيـه برأيي، فإن كان صوابـا فمـن الله، و إن كـان خطـأ فمنّـي و مـن الشـيطان والله منـه بريء: الكلالة ما خلا الولد والوالـــد .. "[2].

شواهد الشرح اللّغوي عند الزمخشري

لقد تعلّق القول أعلاه بجواز الابتداع المعجميّ المغرض، فكان من سـنن الشـرح المعجميّ التي ظهرتْ أوّلَ ما ظهرت في التفسير المنسوب إلى ابن عبّاس فلم يشذّ عنـها أبـو عبيـدة في "مجـاز القـرآن" ولا الطـبري في "جـامع البيـان" ولا الزمخشـري في "الكشّاف" أن يستدلّ الشارح على زعمه بما يؤكّـده و يقنـع بـه لا سـيما إذا احتمـل اللّفظ، وغالبا ما يحتمل، من المعاني المتعدّدة ما قـد يختلـف بـل قـد يتنـاقض ولئـن

---

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 332.

(2) السّابق ج 1 ص 510. وانظر أيضا الخبر المرويّ عن ابن عبّاس قال : ما عرفت فاطر السّماوات والأرض حتّى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما : أنا فطرتها أي ابتدعتها (الكشّاف" ج 2 ص 8).

كانت الشواهد التي يستمدّ الزمخشري منها شرعيّة الدلالة مختلفة فإنّ لمصدرين منها ما ليس لسواهما من الأهميّة عنده و هما الشاهد الشّعريّ[1] والاستعمال. فقد أحصينا في الجزء الأوّل من "الكشّاف" مثلا مائة وخمسين مناسبة للاستشهاد بالشّعر من نصف بيت أحيانا و من بيتين أحيانا ومن بين واحد غالبا[2]. والملاحظ أنّ الشاهد الشّعري عند الزمخشري لا يُستخدم في الدلالة المعجميّة إلاّ بنسبة (75 على 150) وإلاّ فهو شاهد كذلك على بعض المظاهر النحويّة والتركيبيّة والبلاغيّة. أمّا الملاحظة الأهمّ فهي أنّ الأبيات الشّعريّة المُستشهد بها لا تُسند إلى أصحابها إلاّ بنسبة الثلث منها "أي 50 من 150) أمّا ثلثا هذه الشواهد (أي 100 من 150) فتُقدّم تقديما غامضا ب|(قال/قال آخر/كما قال/ كقوله/أنشد ...)[3].

أمّا الشاهد الهامّ الثاني من شواهد الشرح عند الزمخشري فهو الاستعمال العربي المألوف باعتبار أنّ القرآن عربي نازل على أساليب العرب في مخاطباتهم. وهذا المرجع عنده ليس معجميًا بقدر ما هو أسلوبيّ يستحضر فيه الزمخشري مَشاهد في التعامل والتخاطب يستخرجها من حياة النّاس اليوميّة العاديّة ومخاطباتهم الدراجة البسيطة يدلّ بها على قرب ما بين المكتوب والملفوظ والفصيح والعاميّ و أنّ الكاتب بالفصحى مفكّر بالعاميّة ، وكان الزمخشري، بتنزيل النصّ القرآني في سياق الخطاب اليوميّ العاديّ، يستخرج من المعاني، في طرافتها وسهولة الإقناع بها، ما قد لا يتبادر إلى ذهن القارئ المُعرض عن العاميّة ومجالاتها ساعة النظر في النص

---

(1) يروى الزمخشري في شرح: "أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ" (النحل/47) ما ينسب إلى عمر بن الخطّاب أنّه قال على المنبر: ما تقولون فيها؟ فسكتوا فقام شيخ من هذيل فقال: هذه لغتنا: التخوّف التنقّص. قال: فهل تعرف العرب ذلك في أشعارها؟ قال: نعم. قال شاعرنا: و أنشد البيت. فقال عمر: أيّها الناس عليكم بديوانكم لا يضلّ. قالوا: و ما ديواننا؟ قال: شعر الجاهليّة فإنّ فيه تفسير كتابكم. (الكشّاف ج 2 ص 411).

(2) في الجزء الثاني: 100 مناسبة، و في الجزء الثالث: 105 مناسبة، وحجم الشرح في الجزء الأوّل أضخم عادة، إمّا لطول نفس في البداية يقصر مع تقدّم العمل، أو لأنّ من العناصر ما يشرح في البداية فإن رجع في النص مرّة ثانية أو ثالثة اكتفى منه الشارح بالإحالة على الموضع المتقدّم الذي تولّى فيه معالجته.

(3) لا تُنسب الشواهد الشّعريّة في الجزءين الثاني والثالث من "الكشّاف" إلاّ بنسبة النصف تقريبا (ج 2 = 43 % و ج 3 = 45%) و إنّه لَمن الجائز، في ظننا، أن ننسب هذه الغفلة عن التثبّت في أسماء الشعراء وصحّة ما ينسب إليهم، إلى ميل الزمخشري في تفسيره إلى التهاون بالتوثيق والتحقيق في الكثير ممّا نقله عن السّلف معوّلا بالدرجة الأولى على الإقناع بالحجّة العقليّة والسياقيّة.

الفنّي. فالزمخشري يشرح مثلا الخوف بالتوقّع والعلم بالشيء في الآية: "فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ" (البقرة/182) قال: (فمَن خاف) فمَن توقعَ وعلم، وهذا في كلامهم شائع يقولون: أخاف أن تُرسل السّماءُ يريدون التوقّع والظنّ الغالب الجاري مجرى العلم. ومن ذلك أيضا شرح قوله: "أأسلمتم" في " وَقُلْ لِلذِّينَ أُوتُوا الكِتَابَ وَ الأُمِّيينَ أَأَسْلَمْتُمْ"(آل عمران/20) قال: (أأسلمتم) يعني أنّه قد أتاكم من البيّنات ما يوجب الإسلام ويقتضي حصوله لا محالة، فهل أسلمتم أم أنتم على كفركم؟ وهذا كقولك لِمن لخّصت له المسألة ولم تبق من طرق البيان والكشف طريقا إلاّ سلكته هل فهمتها، لا أمّ لك، ومنه قوله عزّ وعلا: فهل أنتم منتهون بعدما ذكر الصوارف عن الخمر والميسر. وفي هذا استقصار وتعبير بالمعاندة وقلّة الإنصاف... وكذلك في هل فهمتها توبيخ بالبلادة وقلّة القريحة."[1]

وبالإضافة إلى الشّعر والاستعمال كان السّياق من العوامل المساعدة على شرح المعنى. فالخير هو الوحي في قوله: "مَا يَوَدُّ الذِّينَ كَفَرُوا أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ" (البقرة /105) قال: "والمعنى: أنّهم يرون أنفسهم أحقّ بأن يوحى إليهم فيحسدونكم ..."[2] وهو يرجّح أن تدلّ لفظة (القوم) في: "مِمَّا تُنْبِتُ الأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَ قِثَّائِهَا وَ فُومِهَا وَ عَدَسِهَا وَبَصَلِهَا" (البقرة/61) أن يكون الفوم هو الثوم "ويدلّ عليه قراءة ابن مسعود: "وثومها" وهو للعدس والبصل أوفق"[3]. إلاّ أنّ الشارح قد يتجاذبه سياقان سياق النصّ وسياق الوحي، فالتهلكة في: "وَ لاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ"(البقرة/195) قد تعني حسب سياق النصّ "النهي عن الإسراف في النفقة حتّى يفقر نفسه ويضيع عياله" وقد تعني حسب أسباب النزول ضدّ ذلك وهو "الإقامة في الأهل والمال وترك الجهاد تلميحا إلى الأنصار يقعدون في ديارهم عن

---

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 419–420. وهذا الضرب من الشرح أكثر من أن يحصى في "الكشّاف". فمن مواضعه البارزة : ج 2 ص 404 وج 3 ص 149 وج 1 ص 147–148 وج 1 ص 180 وج 1 ث 348. والملاحظ، على خلاف هذا، تلكّؤ الطبري في قبول المعنى الدارج للفظة إذا لم يثبته الفصحاء، حتّى و لو نسب ذلك المعنى إلى ابن عبّاس. قال الطبري في شرح " فَتَمَنَّوْا المَوْتَ(البقرة/94) : أي تشهوّه و أريدوه وجوّز في (التمنّي) تأويلا مجاورا دارجا هو (سَلُوا الموتَ) قال: "و لا يُعرف التمنّي بمعنى المسألة في كلام العرب ولكن أحسب أنّ ابن عبّاس وجّه معنى الأمنية إذ كان محبّةَ النفس وشهوتَها إلى معنى الرّغبة والمسألة إذ كانت المسألة هي رغبة السائل إلى الله فيما سأله.("جامع البيان"ج1 ص 338).

(2) "الكشّاف ج 1 ص 303.

(3) السّابق ج 1 ص 284–285.

الجهاد بعد أن ناصروا الرسول أيّام المحنة". أمّا الزمخشري في مثل هذه الحالة فلا يفضّل تأويلا على آخر. أمّا الحالات التي احتملت اللّفظة فيها أكثر من معنى، فإنّ المعاني إذا تقاربت وجاز إرجاعها إلى أصل اشتقاقيّ واحد فالأمر فيها واضح، وأمّا ما ترتّب على اختلاف الدلالة فيه اختلاف في التأويل فإنّ الزمخشري كان في غالب الأحيان مكتفيا بتعديد وجوهه وحالاته. فالكذب في الآية: لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ"(البقرة/10) هو الإخبار عن الشيء على خلاف ما هو به، والكذب أيضا من كذب الوحشُ: إذا جرى شوطا ثمّ وقف لينظر ما وراءه، لأنّ المنافق متوقّف متردّد في أمره[1].

الاهتمام بالمعنى الأصلي للفظ

إنّ الرجوع باللّفظة المشروحة إلى أصلها المعنويّ الأوّل منهج ثابت في شرح الزمخشري يكاد لا يحيد عنه[2]. وهذه العمليّة دليل، من جهة، على ثقافة الزمخشري اللّغويّة العميقة حيث لا تظهر دراية باللّفظة المشروحة فقط بل هي دراية بالجذر اللّغويّ الذي تنتسب إليه ومختلف فروعه والعلاقة القائمة بين تلك الفروع. وفي هذا المقام فإنّ اطّلاع القارئ على الجذر الاشتقاقيّ للّفظة المشروحة يكاد لا يضيف شيئا إلى معناها وإنّما هو من باب معرفة الشيء خير من جهله، من ذلك البحث في أصل "الشيطان" بين أن تكون نونه أصلّية من شَطَن : إذا بعُد، وبُعدُه هنا يكون عن الصلاح والخير. أو من شَاطَ إذا بطل[3]. أو البحث في أصل العذاب و إنّه منْ أعذبَ عن الشيء إذا أمسك عنه... ومنه العذب لأنّه يقمع العطش ويردعه ... و يدلّ عليه تسميتهم إيّاه نقّاخا لأنّه ينقخ العطشَ أي يكسره وفراتا لأنّه يرفته على القلب ثمّ اتّسع فيه فسمّي كلّ ألم فادح عذابا ... أي عقابا يرتدع به الجاني عن المعاودة[4].

---

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 179 و انظر أيضا شرح "الأماني" (في ج 1 ص 239-240) فهي تعني: ما يتمنّى، وهي أيضا الأكاذيب، وهي القراءة -وانظر أيضا شرح ""إنّي مُتَوَفِّيكَ" (آل عمران/55) ج 1 ص 432-433.

(2) و قد كان الطبري قبله في "جامع البيان" حريصا في الشرح المعجمي على الرجوع باللّفظ إلى معناه الأصليّ.

(3) "الكشاف" ج 1 ص 184.

(4) انظر الأصل الاشتقاقي في بعض المصطلحات القرآنيّة : "السورة" (في ج 1 ص 239-240) - وأصل "الصلاة" (في ج 1 ص 129-132).

و كانت هذه العمليّة دليلا، من جهة ثانية، على أنّ الاصطلاح اللّغويّ و إن بدا في مراحل متعاقبة اصطلاحا اعتباطيّا، فإنّه في منطلقه وأصله اصطلاح مبرّر تقوم فيه بين الاسم والمسمّى علاقة ما صوتيّة أو معنويّة. وقد كان الزمخشري شديد التعلّق بمبدأ التبرير اللّغويّ (La motivation) تعلّقا إجرائيّا وَ إن هو لم يصرّح به مثلما صرّح به الجاحظ[1] وصرّح به خاصّة ابن جنّي في ما تعلّق بوضع الألفاظ على سمت المعاني[2]، من ذلك أنّ "ثمود"، وهي في الظاهر مصطلح اعتباطيّ، "قيل سُمّيت ثمود لقلّة مائها من الثمد وهو الماء القليل"[3]. وسُمّيت الحجّة برهانا لبياضها و إنارتها من قولهم للمرأة البيضاء برهرهة بتكرير العين والـلاّم معا ... ونظيره تسميتهم للحجّة سلطانا من السليط وهو الزيت لإنارتها[4]. ومن ذلك تسمية القصص كذلك اشتقاقا "من قصّ أثره إذا اتّبعه لأنّ الذي يقصّ الحديث يتبع ما حفظ منه شيئا فشيئا كما يقال تلا القرآن إذا قرأه لأنّه يتلو أي يتبع ما حفظ منه آية بعد آية."[5]

و كانت هذه العمليّة دليلا ، من جهة ثالثة، على أنّ اللّغة في منطلقها أداة معبّرة عن الأشياء المادية المحسوسة ثمّ يعاد استغلالها بعد تطوّر الفكر البشري وارتقائه من المحسوس إلى المجرّد، لتعبّر على وجه الاتّساع والاستعارة، عن المعاني المجرّدة فالحنَف هو الميل في القدمين، و "تحنّف" إذا مال، ومنه الحنيف المائل عن كلّ دين باطل إلى دين الحقّ[6]، وكَظْم الغيظ هو من كظم القربة إذا ملأها وشدّ فاها وكظم البعير إذا لم يجترّ[7]، والاستنباط هو النبط، و "النبط" هو الماء يخرج من البئر أوّل ما تُحفر و إنباطه واستنباطه إخراجه واستخراجه، فاستُعير لِما يستخرجه الرجل بفضل ذهنه من المعاني والتدابير فيما يعضل ويهمّ[8].

---

(1) الأصل في "شوّال" و "رمضان" في "البيان والتبيين" ج 1 ص 95.

(2) ابن جنّي – "الخصائص" ج 2 ص 154 باب : في إمساس الألفاظ أشباه المعاني.

(3) "الكشّاف" ج 2 ص 89.

(4) السّابق ج 3 ص 175–176.

(5) السّابق ج 2 ص 301.

(6) السّابق ج 1 ص 314.

(7) السّابق ج 1 ص 464.

(8) السّابق ج 1 ص 548 . إنّ الزمخشري يثبّت هنا سلوك معجميّا كان الطبري قبله قد توجّه إليه فقد ربط الطبري في تفسيره بين المعنى الأوّل للكلمة وجملة من الاستعمالات الثواني لنفس المادة اللّغويّة أضحت بمفعول الزمن وتباعد مجالات الاستعمال كالألفاظ الغريبة بعضها عن بعض فيتولّى الطبري توضيح الأسباب المعنويّة المطموسة بينها ويعيد بذلك إلى الكلمة حياة ونضارة وبكارة فقدتها تدريجيّا وعلاها الغبار وبهتت ألوانها لفرط استغلالها. من الأمثلة على ذلك قول الطبري في "وَ هُدًى وَ بُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ"(البقرة/97) و إنّما سمّاه الله جلّ ثناؤه هدى لاهتداء المؤمن به، واهتداؤه به اتّخاذه إيّاه هاديا يتّبعه وقائدا ينقاد لأمره ونهيه وحلاله وحرامه. والهادي من كلّ شيء ما تقدّم أمامه ومن ذلك قيل لأوائل الخيل هواديها وهو ما تقدّم أمامها وكذلك قيل للعنق الهادي لتقدّمها أمام سائر الجسد "(جامع البيان ج1 ص 348).

وكانت هذه العمليّة دليلا، من جهة رابعة، على أنّ التعريف بأصل الكلمة عامل مساعد على توضيح معناها وتدقيقه، ذلك أنّ إدراك العلاقة بين المعاني الثواني والمعاني الأوائل والرجوع بالمعنى المجرّد إلى المعنى المحسوس من شأنه أن يقرّب الدلالة ويجسّدها ويقوّي الشعور بها ويكون بمثابة تشبيه المجرّد بالمحسوس المخرج الأغمض إلى الأوضح فأضغاث الأحلام مثلا هي "تخاليطها وأباطيلها وما يكون منها من حديث نفس أو وسوسة شيطان وأصل الأضغاث ما جُمع من أخلاط النبات وحزم الواحد ضغث فاستُعيرت لذلك"[1]. وقريب من هذا المسعى الموظّف للإفهام والإشعار بالحكمة اللّغويّة المؤلفّة بين الأصل وفرعه ما دأب عليه الزمخشري من تذكير بمبدإ القلب الاشتقاقيّ القائم على أنّ الحروف المؤسّسة للجذر اللّغويّ مهما يكن ترتيبها فيه تشترك فيما بينها في جذر دلاليّ مناسب للاشتراك بينها في الجذر الصّوتيّ وبذلك يمكن أن نفهم بعضها ببعض و أن يكون بعضُها موجّها لدلالة البعض.

وقد رأينا من المفيد أن نختم الكلام في التفسير المعجمي بتقديم نموذج منه تتجلّى من خلاله مكانة الشرح المعجمي في التفسير القرآني وما شهده الاهتمام به من نضج وتطوّر وتظهر من خلاله عناصر الترابط والتواصل بين أجيال المفسّرين و سمات التميّز والانفراد عندهم. فانطلقنا في هذا النموذج ممّا نُسب في "الإتقان" من شرح معجميّ إلى ابن عبّاس واقتصرنا فيه على سورة البقرة. فكان من ذلك إثنا عشر شرحا. ثمّ اقتفينا أثر المفسّرين بعده في شرحهم للمواضع نفسها الّتي شرحها ابن عبّاس حتّى تتسنّى لنا المقارنة وتتّضح مواضع الشّبه والاختلاف. واكتفينا من تلك التفاسير بما اعتبرناه نصوصا ممثّلة وهي "مجاز القرآن" لأبي عبيدة (ت 210 هـ) وتفسير الطبري (ت 310 هـ) وتفسير الزمخشري (ت 538 هـ). فكان الجدول

---

(1) "الكشّاف" ج 2 ص 324، و من هذا القبيل عند الطبري احتماله أن تكون الزكاة في الأصل من نماء المال وتثميره و زيادته، و من ذلك قيل زكا الزرع وزكت النفقة و احتمل أن تكون سمّيت زكاة لأنّها تطهير لِما بقي من مال الرجل كما قال جلّ ثناؤه-: أقتلت نفسا زكيّة يعني بريئة من الذنوب طاهرة. قال الطبري: وهذا الوجه أعجب اليّ في تأويل زكاة المال من الوجه الأوّل و إن كان الأوّل مقبولا في تأويلها. "(جامع البيان ج 1 ص 204) وفي هذا الشاهد انحرف الطبري عن المعنى المادّي الأصلي، و إن جوّزه، الى معنى فرعيّ مجرّد من معاني الزكاة(وهو معنى الطهارة والتطهير) لانّه مبرز للوظيفة الدينيّة والأخلاقيّة في الزكاة وهي وظيفة لا يدلّ عليها المعنى الأوّل للزكاة وهو الزيادة والنماء المشير فقط إلى الشرط المادّي من شروط الزكاة وهو الزيادة على الحاجة. فكان الطبري في تحليله المعجمي أعلق من الزمخشري بالدلالة الفقهيّة، وكان الزمخشري أعلق منه بالدلالة الفنّية.

المصاحب وهو مؤكّد للعديد ممّا أثبتنا من الأوصاف في التفسير المعجمي وأبرز ما يمكن استخلاصه من هذا الجدول:

1/ أنّ الشرح المنسوب إلى ابن عبّاس يتّخذ، في شكله وحجمه، نهجا مطّردا ووتيرة واحدة تتمثّل، دون استثناء، في شرح الألفاظ كلمة بكلمة يعقبها شاهد شعريّ مؤيّد. بينما تعامل المفسّرون مع تلك الألفاظ تعاملا متنوّعا، فقد لا يرى المفسّر حاجة إلى شرح اللّفظة المعنيّة(وهو قليل) فإن شرحها فقد لا يردفها بشاهد. فإن دعّم شرحه لها بشاهد فقد لا يكون الشاهد شعريّا. وكثيرا ما يشفع الشاهد الشّعريّ بشواهد من الاستعمال العربيّ توسّعا في الشرح ووصلا بينه والواقع اللّغويّ العربيّ.

فكانت رتابة الشرح المنسوب إلى ابن عبّاس مدعاة إلى الشكّ في صحّة نسبته إليه.

2/ لا يخفى، من خلال الجدول، تدرّج الشرح المعجميّ من الضّآلة إلى الغزارة ومن البساطة إلى التعقيد ومن الدلالة المفردة إلى الدلالة المتعدّدة ومن السكوت عن السياق القرآني إلى التعلّق به وشرح الألفاظ بمقتضاه.

3/ يحافظ التفسير المعجمي، عبر الزمان وعلى توالي الأجيال، على دلالة "نواة" ثابتة تكاد لا تخرج عن الدّائرة الدلاليّة التي ضبطها لها التفسير المنسوب إلى ابن عبّاس، وربّما استشهدت عليها بنفس الشاهد الشّعري.

لكن من المفيد أن نلاحظ أنّ تفسير ابن عبّاس. إن كان مرجعا في ضبط معاني الألفاظ لم يكن مرجعا في اختيار الشواهد الشّعريّة عليها. والملاحظ أنّ الشاهد الشّعريّ المعتمد في الشرح المنسوب إلى ابن عبّاس مختلف في الجملة عن الشّاهد الشّعريّ المعتمد في مجاز أبي عبيدة. وأنّ الخلف من أمثال الطبري والزمخشري كانوا، في شواهدهم الشّعريّة بمجاز القرآن لأبي عبيدة أعلق منهم بتفسير ابن عبّاس. فربّما دلّ ذلك على بعد الصلة بين تفسير ابن عبّاس ومجاز أبي عبيدة وجعلنا نستبعد أن يكون أبو عبيدة واضعا للتفسير المنسوب إلى ابن عبّاس وهذا ما افترضه كلود جيليو.

4/ كأنّ الشرح المعجمي، من خلال الجدول، قد بلغ، عند الطبري، أقصاه. وذلك لحرصه على الرجوع باللّفظ المشروح إلى معناه الأوّل الأصلي وفصله عمّا يمكن أن يلتبس به ممّا شابهه في وزنه أو مادّته وتعدادِ مختلف المعاني التي تكون قد أسندت إليه وترجيح المناسب منها لأقوال السّلف المأثورة.

5/ لقد كان الاختلاف المذهبي عاملا هامًا من عوامل تضخيم الشرح المعجميّ بين فهم الألفاظ على الحقيقة وفهمها على المجاز، واقتضى ذلك الاختلاف تحليلا وتدعيما نلاحظه في شرح الآية (خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ)(البقرة/7) أو قوله (فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ) (البقرة/10).

6/ يتأكّد، من خلال هذا الجدول، فرق بين الطبري والزمخشري في تعامل الرجلين مع المعجم القرآني. فقد كان الطبري إلى نقل الفائدة المعجميّة وتدوينها أقرب، وكان الزمخشري إلى التأمّل في اللّغة والاستنباط أقرب. يظهر ذلك في تنبيهه إلى الاشتراك المعنويّ الناجم عن الاشتراك اللّفظيّ بين (الختم والكتم)(البقرة/7) في فاء المصدر وعينه. والاختلاف المعنويّ بين العمه والعمى(البقرة/15) الناجم عن الاختلاف اللّفظيّ في لام المصدر ويظهر ذلك في تبنّيه مبدإ التعدّد الدلالي للشكل التركيبيّ الواحد كالذي في (لَمْ يَتَسَنَّه)(البقرة/259) أو في (ألدّ الخصام)(البقرة/204) حيث جاز أن يكون الخصام مصدرا وعلى ذلك شرحه السّلف فقالوا: هو شديد الخصام، وجاز أن يكون اسما جمعا بمعنى هو أشدّ الخصوم خصومةً.

[illegible]	[illegible]	تفسير أبي عبيدة (ت 210 هـ)	تفسير الطبري (ت 310 هـ)	تفسير الزمخشري (ت538 هـ)
البقرة /7	خَتَمَ اللهُ عَلَى قلوبِهِمْ. قال طبع عليها..قول الأعشى (بيت)	ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم: ثم انقطع النصبُ فصار خبرا. فارتفعت فصار "غشاوةٌ "كأنّها في التمثيل. قال: و على أبصارهم غشاوة أي غطاء. قال الحارث بن العاص بن هشام بن المغيرة (بيت)	وأصل الختم: الطبع – والخاتم: هو الطابع. يقال: منه ختمت الكتاب: إذا طبعته. فإن قال قائل: وكيف يختم على القلوب وإنّما الختم طبع على الأوعية والظروف والغلف؟قيل: فإن قلوب العباد أوعية لما أودعت من العلوم وظروفا لما جعل فيها من المعارف بالأمور، فمعنى الختم عليها ... نظير معنى الختم على سائر الأوعية والظروف ... والحقّ في ذلك عندي ما صحّ بنظيره الخبر عن رسول الله(ص)..: إنّ المؤمن إذا أذنب ذنبا كانت نكتة سوداء في قلبه. فإن تاب و نزع واستغفر صقل قلبُه فإن زاد زادت حتّى يُغلق قلبه. فذلك الرّانُ.	الختم والكتم أخوان لأنّ في الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه كتما له وتغطية لئلا يتوصل إليه ولا يطلع عليه. والغشاوة الغطاء فعالة من غشاه إذا غطاه، وهذا البناء لما يشتمل على الشيء كالعصابة والعمامة. فإن قلت: ما معنى الختم على القلوب والأسماع وتغشية الأبصار؟ قلت: لا ختم و لا تغشية ثمّ على الحقيقة، وإنّما هو من باب المجاز ... وقد جعل بعض المازنيين الحبسة في اللسان والعيّ ختما عليه. قال (بيتان). فإن قلت: فَلِمَ أُسْنِد الختم إلى الله تعالى وإسناده إليه يدلّ على المنع من قبول الحقّ والتوصّل إليه وهو قبيح والله يتعالى عن فعل القبيح ..(قضيّة مذهبية) ..
البقرة/10	(فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ) أي شك ونفاق. قول الشاعر (بيت)	(في قلوبهم مرض) أي شك ونفاق	وأصل المرض: السقم ثم يقال ذلك في الأجسام والأديان ...و إنّما عنى تبارك وتعالى بخبره عن مرض قلوبهم الخبر عن مرض ما في قلوبهم من الاعتقاد ... إنّما يعني في اعتقاد قلوبهم الذي يعتقدونه في الدّين والتّصديق بمحمد(ص)...فاجتزأ بدلالة الخبر عن قلوبهم على معناه عن تصريح الخبر، عن اعتقادهم.	واستعمال المرض في القلب يجوز أن يكون حقيقة ومجازا. فالحقيقة أن يراد الألم كما تقول في جوفه مرض. والمجاز أن يستعار لبعض أعراض القلب، كسوء الاعتقاد والغلّ والحسد والميل إلى المعاصي والعزم عليها ... وغير ذلك مما هو فساد و آفة شبيهة بالمرض ... والمراد به هنا ما في قلوبهم من سوء الاعتقاد والكفر أو من الغلّ والحسد والبغضاء ...

الآية	المنسوب إلى ابن عبّاس	تفسير أبي عبيدة (ت 210 هـ)	تفسير الطبري (ت 310 هـ)	تفسير الزمخشري (ت538 هـ)
البقرة /15	يَعْمَهُونَ قال يلعبون ويتردّدون. قول الأعشى (بيت)	(في طغيانهم يعمهون): أي بغيهم و كفرهم.يقال: رجل عَمِهٌ وعامه أي جائر عن الحق. قال رؤبة (بيت) وَ مَهْمَهٍ أطرافه في مَهْمَهْ أعمى الهدى بالجاهلين العُمَّه (نقله اللسان)	..عن ابن عباس: في كفرهم يتردّدون .. والعمه نفسه: الضلال. يقال منه عمه فلان يعمه عمهانا وعموها: إذا ضلّ. ومنه قول رؤبة بن العجّاج ... و مُخْفِق بن لَهْلَهٍ بن مَهْمَهٍ يَجْتَبْنُهُ في مَهْمَهٍ أعمى الهدى بالجاهلين العمّه.	العمه: مثل العمى، إلا أن العمى عام في البصر والرأي والعمه في الرأي خاصّة، وهو التحيّر والتردّد لا يدري أين يتوجّه ومنه قوله: بالجاهلين العمه، أي الذين لا رأي لهم ولا دراية بالطرق. وسلك أرضا عمهاء: لا منار بها.
البقرة /61	الفومُ: الحنطة أبو محجن الثقفي (بيت)	الفوم: الحنطة. وقالوا الخبز (بدون شاهد)	الفوم:الخبز (6 أخبار) والفوم: الحنطة (6أخبار) الفوم: الثوم(3 أخبار)– قراءة ابن مسعود: وثومها عن أهل هذه اللغة: فوّموا لنا بمعنى اختبزوا لنا	الفوم: الحنطة – ومنه فوّموا لنا أي: اخبزوا. وقيل الثوم ويدلّ عليه قراءة ابن مسعود: وثومها وهو للعدس والبصل أوفق.
البقرة /68	لا فارضٌ: قال الهرمة قول الشاعر (بيت) (نسبه اللّسان إلى علقمة بن عوف عن الفرّاء)	"إنّها لا فارضٌ ولا بكرٌ عوان" لاَ فارض: مسنّة. ولا بكر: صغيرة	لا فارض: لا مسنة هرمة. يقال منه: فرضت البقرة تفرض فروضا. يعني بذلك أسنّت. ومن ذلك قول الشاعر (بيت غير الذي استشهد به ابن عباس) يعني بقوله فارض: قديم يصف ضغنا قديما. ومنه قول الآخر (بيت)	الفارض: المسنّة. وقد فرضت فروضا فهي فارض. قال خفاف بن ندبة: لَعَمري لقد أعطيت ضيفك فارضا تُساقُ إليه ما تقوم على رجْل (استشهد به ابن عباس مبنيا للمجهول). وكأنّها سمّيت فارضا لأنّها فرضت سنّها أي قطعتها وبلغت آخرها.
البقرة/102	خَلاق: نصيب أميّة بن أبي الصلت (بيت)	في الآخرة من خلاق: من نصيب خير (بدون شاهد)	خلاق: نصيب (3 أخبار) خلاق: دين (خبران) خلاق: قوام. ترجيح الطبري: خلاق: نصيب و منه قول النبيّ(حديث). ومنه قول أمية بن أبي الصلت (شاهد بن عبّاس)	ماله في الآخرة من خلاق: من نصيب (دون شاهد)

الآية	المنسوب إلى ابن عباس	تفسير أبي عبيدة (ت 210 هـ)	تفسير الطبري (ت 310 هـ)	تفسير الزمخشري (ت538 هـ)
البقرة/ 116	قانِتُونَ: مقرّون عـدي بـن زيد(بيت)	قانتون: كلّ مقرّ بأنّه عبد له. قانتات: مطيعات	قانتون: مطيعون (6 أخبار) – كلّ مقرّ له بالعبودية (خبر) كل له قائم يوم القيامة. الطبري: كلّ له قانتون: الطاعة والإقرار لله عز وجلّ بالعبودية (تنبيه إلى معنى التّعميم بما فيهم المسيح.	كل له قانتون: مطيعون.. عابدون مقرّون بالربوبية منكرون لما أضافوا إليهم ...(دون شاهد)
البقرة /182	جَنَفا: الجور عديّ بن زيد (بيت)	مِنْ مُوصٍ جَنَفا: أي جورا عن الحق وعُدُولا. قال عامر الخصفي (بيت)	الجنَف: الجور والعدول عن الحق في كلام العرب. وفي قول الشاعر: هُمُ المولى وان جنفوا علينا وأنّا من لقائهم لزُور (هو شاهد ابي عبيدة) فمعنى الكلام: من خاف من موص جنفا له مرضع الوصية وميلا عن الصواب فيها... فأصلح بينهم فلا إثم عليه ذكر من قال ذلك (حدّثني)	جنفا ميلا عن الحق بالخطإ في الوَصيّة ...
البقرة/191	ثقفتموهم: وجدتموهم حسان (بيت)	غير مشروح	ومعنى الثّقفة بالأمر: الحذق به والبصر، يقال إنّه لثقِف لقف إذا كان جيّد الحذر في القتال بصيرا بمواقع القتل. وأما التثقيف فمعنى غير هذا وهو التقويم.	(حيث ثقفتموهم) حيث وجدتموهم في حلّ أو حرم. والثقف على الأخذ والغلبة ومنه رجل ثقف. سريع الأخذ لأقرانه. قال (بيت) (وهو غير بيت حسان)
البقرة/204	ألدُّ الخِصَام: الجدل المخاصم في الباطل. مهلهل (بيت)	ألدّ الخصام: شديد الخصومة. ويقال للفاجر: أبلّ و ألدّ. ويقال: قد بَلِلْتَ وَلَدِدْتَ بعدي. مصدره: اللَدَدُ. والجميع: قوم لُدُّ. قال المسيَّب بن علَس (بيت)	الألدّ من الرجال: الشديد الخصومة. يقال في فعلتُ منه: قد لددتَ يا هذا ولم تكن ألدّ، فأنت تلد لَدَدًا ولدادة فأمّا إذا غلب من خاصمه فإنّما يقال فيه: لددت يا فلان فلانا فأنت تلدّه لدًا. ومنه قول الشاعر (بيت) الألدّ: ذو الجدال (3 أخبار). الألدّ: المعوجّ (3 أخبار) الألدّ: الكاذب (خبر).	(وهو ألدّ الخصام) وهو شديد الخصام والعداوة للمسلمين ... و للخاصمة و إضافة الألدّ بمعنى في، كقولهم ثبت الغدر، أنّ الخصام ألدّ على المبالغة. وقيل الخصام: جمع خصم، كصعب وصعاب، بمعنى وهو أشدّ الخصوم خصومة.

الآية	المنسوب إلى ابن عبّاس	تفسير أبي عبيدة (ت 210 هـ)	تفسير الطبري (ت 310 هـ)	تفسير الزمخشري (ت538 هـ)
البقرة/259	لم يَتَسَنَّهْ: لم تغيّره السنون قول الشاعر (بيت)	لم يَتَسَنَّهْ: لم تأت عليه السنون فيتغيّر. وهذا في قول من قال للسنة "سُنَيْهَ" مصغّرة وليست من الأسنّ المتغيّر، ولو كانت منها لكانت ولم يتأسن.	لم يَتَسَنَّهْ: لم تغيّره السنون التي أتت عليه. وأمّا قوله "لم يتسنّهْ ففيه وجهان من القراءة: أحدهما لم يَتَسَنَّ بحذف الهاء في الوصل واثباتها في الوقف، ومن قرأه كذلك فإنّه يجعل الهاء في "يتسنّهْ" زائدة صلة كقوله "فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ".. والآخر منهما، إثبات الهاء في الوصل والوقف. ومن قرأه كذلك فإنّه يجعل الهاء في "يَتَسَنَّهْ" لام الفعل ويجعلها مجزومة بلم.. والصواب عندي في ذلك إثبات الهاء في الوصل والوقف لأنها مثبتة في مصحف المسلمين ولإثباتها وجه صحيح في كلتا الحالتين في ذلك.. لَمْ يَتَسَنَّهْ: لم يتغيّر (8أخبار)–لم ينتن (3 أخبار)فإن ظنّ ظانّ أنّه من الآسن من قول القائل، أسنَ هذا الماء يأسَنُ أسنا–فإن ذلك لو كان كذلك لكان الكلام: فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتأسّن. ولم يكن يتسنّهْ...	لم يتسنّهْ: لم يتغيّر، والهاء أصلية أو هاء سكت. و اشتقاقه من السنة على الوجهين. لأنّ لامها هاء أو واو، وذلك أنّ الشيء يتغيّر بمرور الزمان. وقيل: أصله يتسنن، من الحمإ المسنون. فقلبت نونه حرف علّة، كتقضى البازي. ويجوز أن يكون معنى " لم يتسنّهْ" لم تمرّ عليه عليه السنون التي مرّت عليه، يعني هو بحاله كما كان كأنّه لم يلبث مائة سنة ...
البقرة/264	صَلْدًا: أملس قول أبي طالب (بيت)	صَلْدًا: والصَّلْدُ: التي لا تنبت شيئا أبدا من الأرضين والرؤوس. و قال رؤبة: بَرّاقُ أصلاد الجبين الأجْلَه وهو الأجلَحُ.	الصلد من الحجارة: الصلب الذي لا شيء عليه من نبات وغيره. وهو من الأرضين ما لا ينبت فيه شيء. وكذلك من الرؤوس. كما قال رؤبة: لما رأتني خَلَق المموّه برّاق أصلاد الجبين الأجله ومن ذلك يقال للقدر الثخينة البطيئة الغلي: قدر صلود. وقد صلد تصلد صلودا. ومنه قول تأبّط شرّا (بيت). ذكر من قال نحو ما قلنا ...	(فتركه صلدا) أجرد نقيا من التراب الذي كان عليه ومنه صلد جبين الأصلع إذا برق.

2.2) التفسير النحويّ

لقد كان شرح القرآن المنسوب إلى الرسول و إلى ابن عبّاس في عهود الإسلام الأولى متوجّها إلى الألفاظ، متوقّفا عند بعض ما بدا غريبا يرفع عنه الغرابة بمرادف له يوضّحه. فانحصرت الحاجة إلى الإيضاح والإفهام في الدلالة المعجميّة و لم تتجاوز العنايةَ بالعنصر اللّغويّ المفرد إلى العلاقة النحويّة والتركيبيّة المؤلّفة بين عناصر الكلام. ولئن جاز أن نبرّر ذلك بتدرّج طبيعيّ في علم التفسير ينطلق فيه من البساطة نحو التعقيد، و من العناصر المفردة إلى العناصر المركّبة فإنّنا لا نعدم في النظم القرآني من التراكيب الغريبة ما يحتاج إلى التوضيح، ولا نعدم في قراءات القرآن من الاختلاف النحويّ الإعرابيّ ما اتّصل بالمعنى واحتاج إلى التفسير. فإذا غابت العناية، في هذه المرحلة، بالتركيب القرآني فربّما عاد ذلك إلى سبب سياسيّ يتحاشى في التفسير الإشارةَ إلى مواضع الغموض والاختلاف في النصّ ويوهم فيه بأحديّة القراءة و وضوحها، وربّما عاد ذلك أيضا إلى انعدام الجهاز المعرفيّ والاصطلاحيّ النحويّ الضابط لقواعد العربيّة المتيح لوصف التركيب وتحليله ونقده، ولذلك اقترن الاهتمام بالنحو القرآني بنشأة النحو العربي وكان "كتاب" سيبويه أهمّ مصدر من مصادره الأولى.

والجدير بالملاحظة أنّ زوايا الاهتمام بالنحو القرآني متعدّدة ومتطوّرة. فقد كان الإعراب القرآني والتركيب القرآني عند سيبويه شاهدا مكتوبا من الشواهد المدعّمة للنظام المسيّر للكلام العربي الذي يتولّى وصفه والتعريف به في "الكتاب" فرجحت فيه كفّة النحو وكان القرآن في خدمته. فإذا تركّز، بعد سيبويه، اهتمام اللّغويين على التفسير فيما يسمّى "بالتفسير اللّغويّ" انعكست الآية وصار النحو في خدمة القرآن. ولقد وَظّف النحو في أغراض قرآنيّة مختلفة ذكرنا من بينها إثبات عربيّة القرآن وفصاحته وردّ تهمة الشذوذ عن بعض التركيب القرآني، وسيكون النحو عاملا أساسيّا من عوامل اختلاف القراءة وتعدّد التأويل نتناوله في الباب الثاني، ودليلا من الأدلّة الهامّة على إعجاز القرآن نتناوله في الباب الثالث، ومادّة من أهمّ موادّ الجدل في قضايا النحو وإرساء قواعده.

ولكنّ الذي يعنينا هنا هو التوسّل بالنحو في تحليل التركيب القرآني واتّخاذه، مثل المعجم، منفذا من المنافذ المؤدّية إلى توضيح المعاني. ولقد مرّ هذا

المنهج في استثمار النحو بمرحلتين، في اعتقادنا: مرحلة أولى مثّلها أصحاب التفسير اللّغويّ أمثال أبي عبيدة والفرّاء والزجّاج وفيها تركّزت العناية على الآيات المشكلات فذهبوا في تحليلها مذاهب ردّدتها بعدهم كتب التفسير. ومرحلة ثانية اتّسم بها التفسير الموسوعيّ عند الطبري وخاصّة عند الزمخشري كان التحليل الإعرابيّ وتحديد وظائف العناصر أداة قارّة من أدوات التفسير تكاد تشمل القرآن كلّه ولا تتقيّد كما هو الشأن عند اللّغويين بالآيات المشكلة.

أمّا المرحلة الأولى فنتبيّن خصائص الشرح النحوي وتوجّهاته فيها من خلال مشاغل الزّجاج في "إعراب القرآن" و أوّل ما تجدر الإشارة إليه أنّ في الكتاب حرصا شديدا على التفسير والتوضيح يدلّ على أنّ المراد من تناول آي القرآن فهم معانيها الفهم الصحيح الذي أراده المشرّع. ولئن صعب تحديد المعنيّ بهذا التفسير: أهُو المسلم البسيط أم النحويّ المتعلّم أم النحويّ المتخصّص، فإنّ العمل نحويّ في منهجه دلاليّ في مقصده ينتهي دائما من تحليل التركيب بالوصول إلى معناه، وذلك بأن يتحوّل به من صيغته القرآنيّة الفنّية إلى صيغة عادية بسيطة مفهومة، فإذا كان في التركيب القرآني حذف استحضره و إذا كانت فيه زيادة حذفها، و إذا كان فيهتقديم وتأخير أعاد العناصر فيه إلى نصابها ...و ذلك في أسلوب تفسيريّ لا تخلو منه صفحة من صفحات الكتاب كاستعمال "أي" التفسيريّة وهي الطاغية، واستعمال عبارة "التقدير" أو "المعنى" أو "يريد" أو "يعني" ... من ذلك:

– وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الجِنَّ(الأنعام/100) أي الجنّ شركاء[1].

– لَوْلاَ أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَ أَكُنْ ...(المنافقون/10) التقدير: إن أمهلتني أصّدّق و أكن ...[2]

والغاية في هذا الكتاب وفي سعي كلّ المفسّرين إدراك المعنى الواحد الحقّ ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، والوصول إلى المعنى الواحد في النحو إنّما يكون بالتحليل الإعرابيّ الواحد الثابت، فإذا اختلف الإعراب اختلف الفهم والتأويل. ولا شكّ في أنّ اختلاف التأويل تتفاوت خطورته بين أن يتعلّق بقضايا إعرابيّة فنّية تمسّ الشكل وتكاد لا تؤثّر في المقاصد وبين أن يتعلّق الاختلاف بالمقاصد الشرعيّة في الصفات والأعمال وغيرها ممّا يمثّل عماد الدّين وعليه يتوقّف إسلام المسلم، علما بأنّ المعيار

---

(1) الزجّاج"–"إعراب القرآن" ج 2 ص 688.

(2) السّابق ج 3 ص 930.

لتعدّد التفسير في هذا المقام هو معيار نحويّ و أنّ الحجّة فيه حجّة نحويّة علنيّة أو هي كذلك في الظاهر على الأقلّ و على هذا الأساس يمكن أن يوزّع الكلام في هذا الباب بين أن يكون التفسير أحديًا أو متعدّدا وبين أن يكون سطحيًا ثانويا أو عميقا تشريعيًا.

و أوّل ما تجدر الإشارة إليه، رغم بداهته، هو أنّ الإشكال في إعراب القرآن لا يمسح النصّ جميعه، فالأبواب التسعون في "إعراب القرآن" لا تتعلّق إلاّ بقسط من التركيب القرآني ولعلّه قسط ضئيل وما عداه، في القرآن، فأسلوب عربيّ فيه من وضوح البناء وجلاء الدلالة ما لا يؤهّله ليكون من النصوص المشكلات، يكون صاحب الكتاب قد سكت عنه واعتبره، نحويًا على الأقلّ، من الكلام الواضح ذي التفسير الواحد وهو "أمّ الكتاب" عنده، وقد يكون غيرها عند من سواه باختلاف زوايا النظر ومراكز الاهتمام وقد أقام القرآن أحيانا بين عناصر التركيب علاقات بديعة غير مألوفة في الاستعمال العربيّ العاديّ فما كان من النحويّ إلاّ أن حصرها وحاول أن يفهم القانون المسيّر لها و أن يرجعها إلى الدرجة الصفر في التركيب يعينه في ذلك السياق المنطقيّ للآية وبذلك ينقشع ما في التركيب من غرابة في تفسير لا خلاف فيه. من ذلك مثلا الجمع يراد به التثنية(الباب 48)في: "وَ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيهُمَا"(المائدة/38) أي يديهما، و من ذلك أيضا ما يحصل في الآية من تقديم وتأخير كما في قوله:

– فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى(طه/67) أي: أوجس موسى في نفسه.

– خُشَّعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الأَجْدَاثِ(القمر/7) والتقدير: يخرجون من الأجداث خشّعا أبصارهم.

– وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا(الأنعام/123) أي مجرميها أكابر.

وقريب من هذا اختلاف بين النحاة يهون الأمر فيه لأنّه اختلاف لا يتعلّق بجوهر الدلالة بل بقشور إعرابيّة تختفي وراءها مواقف فنيّة بصريّة أو كوفيّة مثلا ليس لها في العادة تأثير ذو بال على المعنى الجملي للآية، من ذلك الضمير الفاصل بين المبتدإ والخبر، هل هو ضمير الفصل أم ضمير العماد (تسمية

الكوفيين) وهل الجملة في حضوره جملة اسميّة بسيطة أم اسميّة مركّبة؟[1]

و من ذلك أيضا اختلاف الإعراب في قول الآية على لغة بني الحارث: "وَأَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا (الأنبياء/3) فهل هذه جملة فعليّة أم اسميّة ؟ وما المبتدأ فيها وما الخبر؟[2] أو قوله: "فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلاَّ خِزْيٌ (البقرة /85) هل هي جملة استفهاميّة أم هي جملة منفيّة؟[3] وكان موقف الكاتب في العادة من هذا الاختلاف موقف الواصف الملخّص المجوّز و إن كانت عنايته بأقوال سيبويه أشدّ وتحليله لمواقفه وحججه أوسع.

أمّا عن مسائل الاختلاف ومواطن التأويل فنحن لئن أقمنا فاصلا منهجيّا بين مستويين من مستويات التركيب القرآني : ما كان الاختلاف فيه سطحيّا، وما كان الاختلاف فيه جوهريّا فإنّه يبدو أنّ صاحب كتاب إعراب القرآن، وربّما سلك النحاة جميعا مسلكه، لا يفصل بين المستويين بل هو يقيس الصّعب أو الغامض من التركيب القرآني على السّهل الواضح بعد أن يتأكّد أنهما يخضعان لظاهرة تركيبيّة واحدة فقد جمع تحت باب واحد (الباب الخامس) آيات مختلفة كانت "لا" فيها زائدة و ربّما أقنع الواضح منها في انتسابه إلى هذا الباب بما لم يكن واضحا مثله من الآيات المضمومة إليه، واستوى فيها الشّائع كقوله "غَيْرِ المَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لاَ الضَّالِينَ"(الفاتحة/7) وقوله: " مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ"(الأعراف/12)) بما هو دونه وضوحا كقوله: "لِئَلاَّ يَعْلَمَ أَهْلُ الكِتَابِ" (الحديد/29) قالوا: التقدير: ليعلم أهل الكتاب، و "لا" زائدة، أجمعوا على هذا، غير ابن بحر (وهو الجاحظ) فإنّه زعم أنّ الأولى أن لا يكون في كلام الله شذوذ وما يُستغنى عنه [4] .

و من الأمثلة على قياس الغامض بالواضح ما ورد في القرآن معطوفا بالواو والفاء وثمّ من غير ترتيب الثاني على الأول (الباب الثالث) فقد لاحظ اللّغويون هذه الظاهرة في البناء القرآني وأرجعوها إلى أسلوب عربيّ سابق و قدّموا على ذلك الشاهد الشّعري[5] وجمعوا من آي القرآن ما كانت هذه صفته فكان منها الواضح

---

(1) انظر مثلا تحليل قوله :"وَ أُولَئِكَ هُمُ المُفْلِحُونَ" (البقرة/5)حيث تجويز الإعرابين (الباب 22 ج 2 ص 539).

(2) "إعراب القرآن" الباب العاشر ج 1 ص 183.

(3) السّابق الباب 82 في الجزء الثالث.

(4) "اعراب القرآن" ج 1 ص 134–والاختلاف بين التركيبيين في أنّ الأوّل إنشائيّ والثاني خبريّ.

(5) السّابق ج 1 ص 105.

يستمدّ حجّته من المنطق أو من الواقع والتاريخ كتقديم "عيسى" رغم تأخّره وذلك في قوله: "وَ عِيسَى وَأَيُّوبَ وَ يُونُسَ"(النساء/163) وقاسوا على هذه الآيات آيات أخر لم يكن الأمر فيها بالبساطة نفسها ممّا دفعهم إلى التعسّف أحيانا في تأويل الآية [1] ، و في هذا الإطار نفسه ننزّل جملة من التأويلات يجوّز فيها النحويّ وجوها في القراءة ويرجّح فيها بعضها على بعض رائده في ذلك العلّة النحويّة أوّلا وقبل كلّ شيء. نسوق على ذلك مثال الضمير العائد "وهو كثير في التنزيل"[2] كقوله: "فَلاَ تَجْعَلُوا لِلّهِ أَنْدَادًا وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ، وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ"(البقرة/22-23) فالضمير في "من مثله" يمكن أن يعود إلى "عبدنا" [3] ويعود إلى "ما نزّلنا" ويعود إلى "الأنداد "قال الزجّاج: "والمعنى يقتضي الأوجه الثلاثة، وقرب اللّفظ يقتضي عوده إلى "عبدنا" وقد سلك السّلوك نفسه في الآية: "وَآمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَ لاَ تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ (البقرة /41) فيجوز أن يكون أوّل كافر بالتّوراة وهو مقتضى قوله: لما معكم فيعود إلى "ما" و أوّل كافر بما أنزلتُ وهو القرآن ويجوز أن تعود إلى النبيّ "والوجه الأوّل أقرب" [4] .

---

(1) انظر تحليل قوله: "وَ كَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا"(الأعراف/3) وإنّما يجيء البأس قبل الإهلاك (ج 1 ص 98) و إلى القول في القرآن، بدافع القياس، بما لا حجّة واضحة تؤكّده، كتفسير قوله: هُوَ الذي خَلَقَ السّمَاوَاتِ والأرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى العَرْشِ(الحديد/4) قال غير الفرّاء: معناه ثمّ كان قد استوى على العرش قبل أن يخلق السّماوات والأرض (ج 1 ص 101) و إنّما شذّ الفرّاء لأنّه اشترط أن يكون "في الكلام دليل السّبق فإذا عدم الدليل لم يجز "ج 1 ص 100) و لا شكّ في أنّ مثل هذا التأويل النحويّ في ظاهره، وربّما في منطلقه، ممّا يمكن أن يكون صالحا للفئة التي تقدّم وجود العرش الإلاهيّ على خلق السّماوات والأرض.

(2) "إعراب القرآن" الباب 23 ج 2 ص 552.

(3) لاحظ أنّ ترجيح الزجّاج في تأويل الضمير العائد كان ترجيحا نحويّا لا يراعي من القرآن إلاّ الآية التي هو بصدد تحليلها منعزلة عن بقيّة المدوّنة القرآنيّة. أمّا الزمخشري، بعده، فسيوظّف التناصّ في تأويل الضمير العائد في هذه الآية وسيرجعه إلى القرآن لا إلى الرسول لقول القرآن في مواضع أخرى: "و إن كنتم في ريب ممّا نزّلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله..."

(4) "إعراب القرآن" ج 2 ص 553. وللقارئ هنا أيضا أن يستغرب من شدّة التصاق الزجّاج بشكل التركيب و أن يغفل عن أمرين يضعفان ما رآه الأقرب و الأوجه في القراءة وهما : 1)اعتبار مقاصد المتكلّم إذ موضع الكلام في هذه الآية: "وآمنوا بما أنزلتُ مصدّقا لِمَا معكم ولا تكونوا أوّل كافر به "إنّما هو المنزّل أي القرآن. 2)اعتبار الإعراب = فما جاء في الآية بعد "المنزّل" إنّما هو من المتمّمات له فليست محسوبة من المقاصد الأصليّة في التركيب. و إنّما تعلّق الزجّاج بمبدإ عودة الضمير على الأقرب لا يعنيه في ذلك ما وراء الموقف النحوي من المقاصد ومن المواقف الايديولوجيّة.

بوادر الاهتمام بأسلوب القرآن

ينبغي على الدّارس أن لا يغفل عن أنّ كتب التفسير اللّغـويّ هـي بشـكل مـن الأشكال كتب في أسلوب القرآن وذلـك بانتباهـها و معالجتـها لجملـة مـن الأسـاليب التركيبية القرآنيّة و إن تمثّل اجتهاد اللّغويين في الغضّ من صفة التميّز والفرادة فيـها والاحتجاج لانتسابها إلى قواعـد العـرب في كلامـهم في عصـر اسـتهدف الإسـلامَ مـن خلال الطّعن في إعجاز القرآن وعلاقته بالعربيّة.

فلا أدلّ على قيمة الأسلوب القرآني في "مجـاز القـرآن" وانشـغال أبـي عبيـدة به، من الفضاء الرّحب الذي فسحه لـه أبـو عبيـدة في مقدّمـة تفسـيره حيـث تنـاول الانزياحَ التركيبيّ القرآني تناولا لم يسبقه إليه سابق في تنوّعه وشمولـه، وبقـي عنـد المفسّرين بعده مرجعا يكادون لا يضيفون إليه في سياقه فرعـا يُذكـر. و رغـم كونـه لم يميّز في هذه التراكيب بـين مـا تعلّـق بفنـون البلاغـة كـالحذف والاختصـار والتكـرار والتقديم والتأخير و ما تعلّق بالدلالة من اختلاف القراءة وتعدّد معاني اللّفظ الواحـد، وما تعلّق بقضايـا النحـو كـاختلال المطابقـة في العـدد أو الجنـس وقيـام المصـدر مقـام الصفة[1]. فإنّ أبا عبيدة قد شعر بالقاسم المشترك بين هـذه المشـارب الثلاثـة الـتي لم يحن بعدُ، في عصره، وقتُ التخصّص فيها وهو أنّـها جميعـا ظواهـر أسـلوبيّة تمثّـل أبرز الخصائص التركيبيّة للنصّ القرآني، و لم يكتـف أبـو عبيـدة بالإشـارة إليـها في المقدّمة بل ما انفكّ يذكّر بها أثناء عمله كلّما مكّنه التركيب من ذلك. و كان ديدنـه، كلّما وقف عند تركيب من هذه التراكيب اللافّتة للنظر، أن يشرّع لهـا، كمـا أكّدنـا، بحجّة من الاستعمال اللّغويّ العربي، بها يرجع هذه الشواهد القرآنيّة إلى حيّز اللّغـة العربيّـة. وهـو بذلـك، في تصوّره، يُسـدي إلى القـرآن خدمـة جليلـة تثبـت عربيتـه واستقامته في ظرف كان التفكير اللّغويّ العربي فيه لا يرى في الإبـداع ، مـهما سمـا، سوى نموذج يفصّله صاحبه على قياس القاعدة والعادة، بل لا يكون الفصيح فصيحـا إلاّ إذا التزم بقوانين اللّغة . فكان أبو عبيدة بصنيعه هذا حينئذ مدافعـا عـن فصاحـة القرآن وإعجازه[2].

---

(1) لقد جمع أبو عبيدة أبرز خصائص التركيب القرآني مّما بدا غريبـا في عصـره في مقدّمـة تفسـيره (ص ص 8-91).

(2) قال أبو عبيدة بعد استعراض هذه التراكيب القرآنيّة: "و كلّ هذا جائز معروف قد تكلّمـوا بـه " (ج1 ص 91).

أمّا الزّجاج في "إعراب القرآن" فقد أقام منهجه في تناول إعـراب القـرآن علـى جمع ما تشابه من المظاهر النحويّة التركيبيّة فكان كتابه من هذا الجانب الـتركيبيّ، مصنّفا في أسلوب القرآن وقد قام أسـلوب القـرآن هنـا وفي "مجـاز القـرآن" قبلـه علـى الالتزام بقوانين العربيّة ولا يخفى ما يبذله اللّغويون من الجهد والعناء في البحث عـن الشواهد العربيّة الشعريّة أو النثريّة النادرة المشرّعة لبعض الممارسات النحويّة القرآنيّـة الغريبة عن المألوف العربي حتّى ليخطر ببال الدارس أنّ تلك الشواهد ربّما كانت مـن وضع أصحاب هذه النظريّة ابتدعت لهذا الغـرض [1] . ولربّمـا أعـوز المدافعين عـن القرآن الشاهد من اللّغة فاكتفوا بالإشارة إلى الظـاهرة القرآنيّـة. وقـد كـان ذلـك شـأن العديد من أبواب هذا الكتاب. بل ربّما أقـرّ الكـاتب بـأنّ الـتركيب القرآنـي مخـالف للقاعدة النحويّة، و هذه الحقيقة لا تفضي بـه، طبعـا، إلى اسـتهجان كـلام الله كمـا أنّها لا تنتهي به إلى مراجعة المبدإ المعتمد عند الانطلاق، المؤمن بعربيّـة القـرآن. مـن ذلك ما قاله الكاتب في حذف "أنْ" الموصولة في القـرآن، قـال [2] : " وهـو مـن بـاب لطائف الصناعة لأنّهم زعموا أنّ "أنْ" موصولة، وحذف الموصول و إبقـاء صلتـه مُنكـر عندهم، ومع ذلك فقد جاء في التنزيل" ويضرب الزجّاج على ذلك مثـالا قولـه: "وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لاَ تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللّهَ" (البقـرة/83): قالـوا: التقديـر بـأن لَا تعبدوا إلاّ الله، فلمّا حذفت "أن" عادت النون" [3] .

ولا يفوتنا، ونحن في إطار المقاربة الأسلوبيّة لإعـراب القـرآن، أن نشـير، مـن وجهة نظر وصفيّة لا نظنّ صاحب الكتـاب قـد تعمّدهـا و قصـد إليـهـا، إلى أنّ هـذا الكتاب وأمثاله خير عون لمن شاء أن يـدرك خصـائص الـتركيب القرآنـي مـن حيـث كونه نصّا فريدا لا من حيث كونه نصّا مقلّدا أو منضبطـا للمدوّنـة العربيّـة. مـن هـذه النّاحية يستوقف البـاحث مسلك مطّـرد في كتـاب إعـراب القـرآن يتمثّـل في إصدار الكاتب ملاحظات كمّية كأنّها إحصائيّة تتعلّق بمدى تواتر ظاهرة نحويّة ما في القـرآن وكثيرا ما يرافق هذه الملاحظات عبارات تدلّ على كـثرة الاستعمال في القـرآن كقولـه

(1) انظر الباب الثامن والعشرون: ما جاء في التنـزيل عقيب اسمين كُني عن أحدهما اكتفاء بذكره عن صاحبه: ج2 ص 609-611 وانظر الأبواب: 50 و53 و58.

(2) الباب الحادي والثلاثون ج 2 ص 630.

(3) "إعراب القرآن" ج 2 ص 630.

(هو كثير في التنزيل) [1] وقوله: (وحذف العائد من الصلة إلى الموصول أكثر من أن أحصيه لك في التنزيل) [2] و قوله في: "و إذ قلنا للملائكة" أي: واذكر إذ قلنا للملائكة، وجميع "إذ" في التنزيل أكثره على هذا [3] . وقوله: " و على هذا إضمار جواب "لو" في التنزيل، كلّها جُمَل حُذفت، و منه: و لو أنّ قرآنا سُيِّرت به الجبال، ولم يقل لكان هذا القرآن." [4]

وقد عبّر في مواضع أخرى عن ندرة التعبير القرآني، لكنّها الندرة المستحسنة الفصيحة، كقوله في إضمار الحال والصفة جميعا: هو شيء لطيف غريب. وقال في "المنصوب على المضاف إليه (الباب 49): "و هذا شيء عزيز" و قال في "التجريد" (الباب 35) : "وهو باب شريف لطيف" وقال في حذف "أنْ" (الباب 31) وهو باب من لطائف الصناعة".

ولئن استهلّ الكاتب الأبواب التي ذكرناها على سبيل المثال وغيرها ممّا لم نذكر، بملاحظات في حجمها أو طرافتها تبرزها عمّا عداها من التراكيب القرآنيّة، فإنّه ليس من المبالغة في شيء لو عددنا أبواب الكتاب التسعين ، على تفاوتها، من الأسلوب القرآني المتميّز و إلاّ ما كان الكاتب أدرجها ضمن إعراب القرآن ساكتا عن أساليب أخرى كثيرة دون شكّ لم تكن في القرآن لافتة للنظر لأنّها عادية وغير ذات إشكال.

و بالإضافة إلى ملاحظة الغرابة في القرآن مقارنةً له بالأسلوب العربي العاديّ من جهة، و ملاحظة التواتر فيه بمقارنة داخليّة بين التراكيب القرآنيّة ذاتها، من جهة أخرى، يحسن بنا الانتباه إلى أنّ أبرز ظاهرة تركيبيّة قرآنيّة حصل التركيز عليها والنظر فيها هي ظاهرة الحذف (اثنا عشر بابا). فالقرآن حسب كتاب إعراب القرآن ميّال إلى حذف بعض عناصر التركيب، و لئن تبادر إلى الذهن ربط الحذف بالإيجاز فالبلاغة فالإعجاز، فإنّ الحذف متعلّق هنا، في اعتقادنا، بما يترتّب على الحذف من طرافة في التعبير بل غرابة فيه ينغلق من جرّائها المعنى ويدخل بالتركيب في متاهات الاختلاف والتأويل. وحذف بعض عناصر الكلام، إن كان

---

(1) "إعراب القرآن" الباب 23 ص 552 والباب 20 ص 405.

(2) السّابق الباب 20 ص 2 ص 478.

(3) السابق الباب الأوّل ص 13.

(4) السّابق الباب الأوّل ص 21.

عاملا من أهمّ العوامل المولّدة للاختلاف، فهو ليس، طبعا، العامل الوحيد في ذلك. و لذلك فإنّ ما تبقّى من الأبواب التسعين ستشارك الحذف صفة التميّز المفرز بدوره لاختلاف الفهم والتأويل والإعراب و إذا بنا نخلص هكذا من أسلوبيّة قرآنيّة غير مقصودة إلى اجتهاد في تفسير القرآن عبر إعرابه وكأني به هو المقصود بالدرجة الأولى من الكتاب.

الشرح النحوي في التفسير الموسوعيّ

التفسير الموسوعيّ هو المرحلة الثانية في التوسّل بالنحو إلى المعنى ويمكن أن نمثّل على هذه المرحلة بمنهج الزمخشري في "الكشّاف" لا لأنّه منفرد بهذا السلوك في تفسيره فغيره من المفسّرين من أمثال الطبري قد توسّلوا بالنحو والإعراب خاصّة لتبيّن عناصر التركيب ووظائف الألفاظ ومعانيها بل ربّما أدّاهم كلامهم في النحو والصرف إلى الاستطراد أحيانا وإثارة بعض القضايا في شأنها غير أنّ توظيف النحو في خدمة الدلالة كان عند الزمخشري عمليّة بارزة من عمليّات الشرح فالتركيب في الآية الواحدة أو في آيات متتالية[1] قد يطول وقد يتعقّد ولا يكون من سبيل إلى تخليص بعضه من بعض و بيان علاقات اللّفظ فيه بعضه ببعض إلاّ بتحديد أدوات الربط بينها وتحديد الوظائف، فإن احتمل الكلام أكثر من إعراب نبّه الشارح لذلك. فكان الإعراب وسيلة بيداغوجيّة من أنجع وسائل توضيح المعاني وكان ذلك مسلكا ثابتا في تفسير الزمخشري. فمن الأمثلة التي لا تُحصى ولا تُعدّ نسوق هذا المثال الذي يُظهر دور الإعراب في إجلاء المعنى ويظهر حرص الزمخشري على الانتهاء إلى المضمون عن طريق التحليل اللّغويّ. قال في: "إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَ ذَلُولٌ تُثِيرُ الأَرْضَ وَ لاَ تَسْقِي الحَرْثَ (البقرة/71)): (لا ذلول) صفة لبقرة بمعنى بقرة غير ذلول، يعني لم تذلل للركّاب و إثارة الأرض، ولا هي من النواضح التي يسنى عليها لسقي الحروث، و "لا" الأولى للنفي والثانية مزيدة لتوكيد الأولى لأنّ المعنى: لا ذلول تثير وتسقي على أنّ الفعلين صفتان لذلول كأنّه قيل: لا ذلول مثيرة و ساقية" [2]. ولا يمكن لقارئ شرح الزمخشري أن لا يلاحظ عقليّة نحويّة فيه عند الإعراب،

---

[1] فضّلنا، حرصا على التبسيط والإنجاز، أن لا نفصل بين الإعراب داخل الجملة القرآنيّة الواحدة والإعراب الرابط بين الآيات المهتمّ بوسائل الفصل والوصل وتطوّر الدلالة من آية إلى آية.

[2] "الكشّاف" ج 1 ص 288.

عقليّة النحويّ المتسامح الموسّع غير المتعصّب تعصّبا ساذجا لإعرابٍ بعينه ما دامت الوظائف المحتملة ممّا تجوّزه القاعدة النحويّة، من جهة، و لا يتنافى والمقاصد الشرعيّة، من جهة أخرى فلفظة "نُعاسا" في قوله : "ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الغَمِّ أَمَنَةً نُعَاسًا"(آل عمران/154) تكون: بدلا من أمنة، ويجوز أن تكون هي المفعول و"أمنةً" حالا منه مقدّمة عليه كقوله: رأيت راكبا رجلا، أو مفعولا له بمعنى نعستم أمنة، ويجوز أن يكون حالا من المخاطبين بمعنى ذوي أمنة أو على أنّه جمع آمن كَبارّ و بَرَرَة [1] .

إلاّ أنّ من المواضع ما لا يرضى فيه الزمخشري إلاّ بإعراب واحد يدفعه إلى ذلك احترام القاعدة النحويّة دون أن يكون لذلك على المعنى ضرر بطبيعة الحال. من ذلك مثلا: "وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ"(سبأ/27) فإنّ من المفسّرين من ذهب إلى أنّها: إلى النّاس كافّة، معربا "كافّة" حالا لـ "الناس" و رفض الزمخشري ذلك قائلا: "وَ مَمن جعله حالا من المجرور (للناس) متقدّما عليه فقد أخطأ، لأنّ تقدّم جار المجرور عليه في الإحالة بمنزلة تقدّم المجرور على الجارّ، وكم ترى ممّن يرتكب هذا الخطأ ثمّ لا يقنع به حتّى يضمّ إليه أن يجعل اللاّم (للناس) بمعنى "إلى" لأنّه لا يستوي له الخطأ الأوّل إلاّ بالخطإ الثاني، فلا بدّ له من ارتكاب الخطأين [2] . وكذلك الأمر في: "فَلاَ تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ"(فاطر/8) حيث شاء بعضهم أن يصل "عليهم" بـ "حسرات" لا بالفعل قال الزمخشري: "و "عليهم" صلة "تذهب" كما تقول هلك عليه حبّا ومات عليه حزنا ... ولا يجوز أن يتعلّق بـ "حسرات" لأنّ المصدر لا يتقدّم عليه صلته ..." [3] ومن المواضع ما لا يقبل فيه إلاّ إعراب واحد لأنّه الإعراب الأنسب للآية، وغيره، و إن كان جائزا نحويا، فهو إمّا مسيء إلى المقصود كأن تعتبر فعل "شهد" متعدّيا إلى "الشّهر" في حين تقتضي سلامة المعنى أن يكون لازما بمعنى "حضر" في: "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ"(البقرة/185) فالشاهد هنا بمعنى المقيم غير المسافر و إلاّ فإنّ "المقيم والمسافر

---

(1) السّابق ج 1 ص 471–472 وانظر مثلا ج1 ص 377 و ج2 ص 483 و ج3 ص 187–188 و ج2 ص 29.

(2) السّابق ج 3 ص 290 و من أعربها حالا قاسها على قوله "وقاتلوا المشركين كافّة" أن كلّهم.

(3) السّابق ج 3 ص 301 – ومن شروط المصدر العامل أن لا يتأخّر عن معموله وأجازه السّهيلي واستدلّ بالآية "لا يبغون عنها حِوَلاً" (الكهف/108) (في : ابن هشام "قطر الندى وبلّ الصدى ط بيروت 1987 ص 266).

كليهما شاهدان للشهر" [1] ، و إمّا مسيء إلى العناية الربّانيّة كالذي في: " ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ ..." (فاطر/13) حيث "يجوز في حكم الإعراب إيقاع اسم الله صفة لاسم الإشارة أو عطف بيان، و "ربّكم" خبرا لولا أنّ المعنى يأباه" [2] وكأنّ الدّاعي إلى رفض هذا الإعراب ما فيه من تجاهل للجلالة يشار إليها كما يُشار إلى النكرات ثمّ يحصل التعريف بها وكأنّها لم تكن قبل ذلك معروفة. و إمّا أن يكون في الإعراب من التعسّف والإساءة إلى البلاغة ما يدفع الزمخشري إلى رفضه كالذي في: "وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَى حِمْلِهَا لاَ يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَ لَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى."(فاطر/18) فإنّها قرئت: "ولو كان ذو قربى على كان التّامّة كقوله: و إن كان ذو عسرة. قلتُ (أي الزمخشري): نظم الكلام أحسن ملاءمةً للناقصة لأنّ المعنى على أنّ المثقلة إذا دعت أحدا إلى حملها لا يحمل منه شيء وإن كان مدعوّها ذا قربى وهو معنى صحيح ملتئم، و لو قلت: ولو وُجد ذو قربى لتفكّك وخرج من اتّساقه والتئامه، على أنّ ههنا ما ساغ أن يستتر له ضمير الفعل بخلاف ما أوردته." [3].

وهكذا كان النحو أداة من الأدوات المستخدمة استخداما عمليّا تطبيقيّا لفهم المعنى و إفهامه، وهو كغيره من الوسائل المساعدة على الشرح لا يتحكّم في النصّ بقدر ما يتحكّم فيه و يطوّعه ويسخّره إذ تنوّع الإعراب جائز ما لم يسيء إلى النصّ، فإن كان من إساءة تُتوقّع فإنّ الاجتهاد النحويّ يضيق لينحصر فيما يساير المعنى القرآني حتّى يخرج الإخراج الأفضل الأنسب فإن كان ذلك روعيت القاعدة النحويّة في المحلّ الثاني على أساس أنّ النصّ القرآني مؤلّف حسب القوانين اللّغويّة العربيّة، فإن كان ذلك جاز تعدّد الأوجه الإعرابيّة يمليها النصّ من جهة، لِمَا يتهيّأ من طرافة في تركيبه، ويمليها النحو العربي، من جهة أخرى، لشفافيّة والتباس أحيانا في الحدود الفاصلة بين مختلف الوظائف فيه ولعلاقات سياقيّة متنوّعة محتملة بين مختلف عناصر التركيب.

---

(1) السّابق ج 1 ص 336.

(2) "الكشّاف" ج 3 ص 304.

(3) السّابق ج 3 ص 305.

3.2) التفسير البلاغي

من المفيد أن ننبّه إلى موضوع الكلام في البلاغة في هذا المقام، لأنّ البلاغة قد وُظّفت في قراءة القرآن في ثلاثة أغراض على الأقلّ، فقد كانت عاملا من عوامل اختلاف التأويل وهي قضيّة نتطرّق إليها في الباب الثاني من هذا العمل، وكانت عنصرا من عناصر الإعجاز وهي مسألة نعالجها في الباب الثالث من هذا البحث، والبلاغة أداة من أدوات التوضيح والإفهام في منهجيّة التفسير وذلك هو موضوعنا في هذا الفصل.

والطريف في شأن البلاغة عند العرب ذلك التقابل ما بين إحساس مبكّر بحضورها في الكلام عامّة والكلام الفنّي خاصّة من قرآن وشعر... وتنظير متأخّر في تحديد علومها وبلورة مصطلحاتها. ولعلّ في هذه المقابلة دليلا على سهولة الإحساس بالفنّ وصعوبة التدليل عليه بالحجّة المادّية اللّغويّة الدقيقة، بل إن التحليل البلاغي الدقيق قد لا يطلعنا من أسرار جمال الكلام إلاّ على المسلك التركيبيّ المتوخّى فيه من تشبيه واستعارة أو كناية ... دون تفسير ما لوقع الكلام المنظوم في النفس.

و مردّ ذلك، في ظنّنا، أنّ البلاغة، مثل غيرها من قواعد اللغة، من المعارف اللّغويّة التي تكتسب بالسّماع والدّربة والقياس فيحصل بين طرفيْ الخطاب تواضع ضمنيّ في شأنها على أساسه يستخدم المتكلّم في كلامه البلاغةَ فيفهمها عنه المتلقّي دون أن يكون كلاهما محتاجا إلى علم البلاغة، و بهذا نفسّر ما نعثر عليه من شرح على المجاز منذ العهد الإسلاميّ الأوّل فيما نُسب إلى الرسول وابن عبّاس من التفسير. فليس من الغريب أن يشرح ابن عبّاس قوله : "في كلّ واد يهيمون " بـ "في كلّ لغو يخوضون" أو أن يشرح "يوم يكشف عن ساق" بأنه "الأمر المهول يوم القيامة" ..." لأنّ العقل لا يجد لمثل هذه العبارات، لو شرحت على ظاهرها، علاقة منطقيّة بسياقها ومناسبة معقولة لمقاصد المتكلّم، فكان هذا الإقرار المبكّر الطبيعيّ بالمجاز في مفهومه العامّ وهو خروج اللّفظ، داخل التركيب، عن الدلالة الأولى المشتركة التي يضبطها له التواضع اللّغويّ إلى دلالة فرديّة يحدّدها المتكلّم ويعينه على أدائها السياقُ والمقاصد.

ونحن نُسقط فيما يلي تقسيما متأخّرا للبلاغة إلى ثلاثة علوم: علم المعاني وعلم البيان وعلـم البديع على منـاهج التفسير لنتبيّـن بصـورة منهجيّـة منظّمـة الأدوات البلاغيّـة المستخدمة في بيـان المعـاني رغـم الوعـي المحـدود بأنواعـها وفروعـها ومصطلحاتها.

علم المعانـــــي

من المظـاهر البلاغيّـة المطّـردة في التفسـير ملاحظـات في الـتركيب الخـبري أو الإنشائي يلفت المفسّر فيها النظر إلى عدول التركيب عن أصل الإفادة الموكولة إليـه إلى إفادة مجازيّة لا يدلّ ظاهره عليـها. وقـد ظـهرت هـذه الإشـارات التركيبيّـة أوّلَ مـا ظهرت في مصنّفات اللّغويين و لعلّ أقدمها ما ورد في كتاب سيبويه. فقد بيّن مثـلا أنّ الاستفهام في بعض آي القرآن استفهام "بلاغيّ" خارج عن معنى الطلـب وهـو أصـل الاستفهام إلى معنى الإنكار كقوله : "آلَم تَنْزِيلُ الكِتَابِ لاَ رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ العَـالَمِينَ. أَمْ يَقُولُونَ إفْتَرَاهُ(السجـــدة/ 1 و 2) قـال سـيبويه : فجـاء هـذا (الكـلام) علـى كـلام العرب قد علم تبارك وتعالى ذلـك مـن قولهـم ولكـن هـذا علـى كـلام العـرب لِيُعرّفـوا ضلالتهم"[1].

ولئن جاء هذا التحليل البلاغي للتركيب عنـد سـيبويه بصورة عرضيـة ضمـن فصل نحويّ دارس لأدوات الربط[2] فإنّ العنايــة بـه سـتتواصل في مصنّفـات التفسـير اللّغويّ و إن بصورة محدودة، ذلك أنّ نصيب البلاغـة في هـذا المنـهج ضعيـف، و أنّ "مجاز القرآن" لأبي عبيدة ليس في البلاغة و إن أوهَـمَ عنـوان الكتـاب بذلـك، وحـظّ البلاغة فيه، على قلّته مندثر فيما شابهه واختلط به من المسـائل التركيبيّـة النحويّـة وهو يعبّر عن مرحلة في علم البلاغـة هـي مرحلـة الإحسـاس بـالعلم والحـدس بـه في الإطار الأوسع الذي تنتسب إليه البلاغة وهو إطار الدراسة اللّغويّة.

و قد توقّف أبو عبيدة، مثل سيبويه، عنـد بعـض الـتراكيب البلاغيّـة، ونبّـه مثله إلى الاستفهام البلاغي و لكنّ ذلك كان في سياق تفسير القرآن لا في سياق التقعيـد ووصـف نظـام العربيّـة. قـال أبـو عبيـدة في: "أَ أَنْـتَ قُلْـتَ للنّـاس اِتَّخِذُونِـي وَأُمّي..."(المائدة/116): هذا باب تفهيم وليس باستفهام عن جهل ليعلمه. وهو يخـرج

---

(1) سيبويه –"الكتاب" ج 3 ص 172–173.

(2) عنوان الفصل هو : "هذا باب أم منقطعة(الكتاب ج 3 ص 172.

مخرج الاستفهام و إنّما يراد به النهي عن ذلك ويتهدّد به ... قال جرير

أَلَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ المَطَايَا   وَ أَنْدَى العَالَمِينَ بُطُونَ رَاحِ (الوافر)

و لم يستفهم، و لو كان استفهاما ما أعطاه عبدُ الملك مائة من الإبل برعاتها[1].

و إذ توفّرت فيما بين القرن الرابع والقرن الخامس للهجرة أبرز المصنّفات البلاغيّة العربيّة تعريفا بالبلاغة وخوضا في مسائلها وتحديدا لمصطلحها وتوظيفا لفوائدها فإن الزمخشري(ت 568 هـ) كان من أكبر المنتفعين بها و لفرط اهتمامه بالبلاغة وتميّز تفسيره بالتركيز عليها نَسَبَه العديد من الدارسين إلى التفسير البياني واعتبره العمدة فيه. و لئن كان الزمخشري رائدا ومرجعا في دراسة الأسلوب القرآني واقتفاء مواطن الإعجاز فيه والتفطّن إلى أدقّ مواضع الإبداع والحكمة فيه ممّا يتجلّى في الباب الثالث من هذا البحث، فإنّنا، في هذا الموضع، نهتمّ من البلاغة بما كان مدخلا مساعدا على فهم النصّ.

إنّ من مميّزات المنهج المطّردة في تفسير الزمخشري تيقّظه إلى صيغ التركيب الخبريّة والإنشائية، وتساؤله عن المعنى البلاغيّ المستفاد من الخبر أو الإنشاء، على أساس أنّ التركيب في النصّ الفنّي، و منه القرآن، قلّما يُكتفى فيه بالوظيفة الإخباريّة التبليغيّة المشتركة و غالبا ما يوظّف في مستوى أسمى تتجاوز فيه اللّغة الاستعمال الحقيقيّ إلى معان بلاغيّة طريفة ومؤثّرة. والزمخشري ما ينفكّ يُشير، في إطار علم المعاني، إلى التراكيب البلاغيّة متّخذا من ذلك منطلقا إلى توضيح المعاني، مبرّرا مذهبه في تأويل الكلام بما يجري في الاستعمال من استخدام للخبر على غير ما جُعل له. من ذلك مثلا تأويله للهجة الخطاب الخبري في : "وَ مَا كَانَ جَوَابُ قَوْمِهِ إلاَّ أَنْ قَالُوا: أَخْرِجُوهُمْ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ"(الأعراف/82) قال: "(إنّهم أناس يتطهّرون) سخرية بهم و بتطهّرهم من الفواحش وافتخار بما كانوا فيه من القذارة كما يقول الشطّار من الفسقة لبعض الصلحاء إذا وعظهم: أبعدوا عنّا هذا المتقشّف و أريحونا من هذا المتزهّد[2]. و من ذلك أيضا قوله في "وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا"((الأعراف/33) قال: فيه تهكّم لأنّه لا يجوز أن ينزّل برهانا

---

(1) ابو عبيدة – "مجاز القرآن" ج 1 ص 184.

(2) "الكشاف" ج 2 ص 92–93.

بأن يشرك به غيره" [1] و قوله في: "وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ ..."(الأعراف/34) قال: " وعيدٌ لأهل مكّة بالعذاب النّازل في أجل معلوم عند الله كما نزل بالأمم [2] .

أمّا التراكيب الإنشائيّة فإنّ الاستفهام منها قد حظي بعناية فائقة من الزمخشري. وهو في الغالب استفهام بلاغيّ يتولّى الشارح بيان المقصود منه وبذلك يتّضح معنى التركيب: قال الزمخشري في: "قَالَ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ"(الأعراف/140): " ومعنى الهمزة الإنكار والتعجّب من طلبتهم، مع كونهم مغمورين في نعمة الله، عبادةَ غير اللّه." [3] و قال في: "مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ"(الأعراف/12) فإن قلتَ: لِمَ سأله عن المانع من السجود وقد علم ما منعه؟ قلت: للتوبيخ ولإظهار معاندته وكفره وكبره وافتخاره بأصله وازدرائه بأصل آدم، و أنّه خالف أمر ربّه." [4].

و بذلك عمّم الزمخشري منهجا في التفسير يقوم على استجلاء المعنى العام للتركيب القرآني خبريا كان أم إنشائيّا قبل تناول معانيه الفرعيّة وعناصره الجزئيّة. أمّا المكانة المسندة إلى التركيب الإنشائي الاستفهامي عند الزمخشري وعند سابقيه فمردّها في اعتقادنا إلى ما في الاستفهام ذاته من قدرة و طاقة على تنويع الدلالة وتعدّد الاستعمال لا يتمتّع بها غيره من أدوات التركيب الإنشائي كالأمر والنهي والتمنّي والنداء. و لربّما تنوّعت دلالة الأمر نسبيّا فدلّ على الاستعلاء أو الالتماس أو الدعاء أو الندب إلاّ أنّ مواضعه أقلّ ومكانته في تفسير الفقهاء أكبر.

علم البيـــــــان

لقد جاءت في كتاب سيبويه ملاحظات قليلة في المجاز القرآني اندرجت عنده ضمن دراسة مظاهر الحذف والاختصار "كقوله تعالى جدّه: وَ اسْأَلِ الْقَرْيَةَ

---

(1) السّابق ج 2 ص 77.

(2) السابق ج 2 ص 77.

(3) "الكشّاف" ج 2 ص 111.

(4) السّابق ج 2 ص 68.

(يوسف/82) إنّما يريد أهل القرية ... ومثله : بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ(سبأ/33) وَ إنّما المعنى: بل مَكرُكُم في اللّيل والنّهار" [1] .

وتوجّه أبو عبيدة في "مجاز القرآن" إلى توضيح بعض العبارات المجازيّة أو الكنايات التي أصبحت اليوم من القوالب التعبيريّة في الأسلوب العربي: كقول الآية: "فَأْتُوا بِهِ عَلَى أَعْيُنِ النَّاس"(الأنبياء /61) أي أظهروه. تقول العرب: إذا أُظهر الأمر وشُهر كان ذلك على أعين الناس أي بأعين الناس ويقول بعضهم جاؤوا به على رؤوس الخلق" [2] . و أشار أبو عبيدة أحيانا إلى الاستعارة المكنية في صياغة غاب فيها، طبعا، المصطلح الفنّي كالذي قال في: "قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ"(النمل/18) . " هذا من الحيوان الذي خرج مخرج الآدميين . والعرب قد تفعل هذا [3] . قال:

شَرِبْتُ إذَا مَا الدّيكُ يَدْعُو صَبَاحَهُ   إذا مَا بَنُو نَعْشٍ دَنَوْا فَتَصَوَّبُوا (الطويل)

و نبّه أبو عبيدة إلى ضروب من المجاز العقلي أسند فيها الفعل إلى زمانه مثل: "والنهارَ مُبْصِرًا" (النمل/86) قال: "ألا ترى أنّ البصر إنّما هو في النهار والنهار لا يُبصر" [4] أو أسند فيه الفعل إلى المفعول مثل: "مَا إنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالعُصْبَةِ" (القصص/76) والعصبة هي التي تنوء بالمفاتح" [5] . وقوله: "وَ قَدْ بَلَغَنِي الكِبَرُ" (آل عمران: 40) أي بلغتُ الكبرَ. والعرب تصنع مثل هذا، تقول هذا القميصُ لا يقطعني أي أنتَ لا تقطعه" [6] .

فدلّت هذه الشواهد على أنّ التعبير البلاغي القرآني تعبير منزاح عن الكلام العاديّ و أنّ مسعى أبي عبيدة يتمثّل في صهر هذا التعبير في بوتقة الفصاحة العربية

---

(1) سيبويه – "الكتاب" ج 1 ص 212.

(2) أبو عبيدة – "مجاز القرآن" ج 2 ص 40.

(3) السّابق ج 2 ص 93 و قد أشار سيبويه، قبل أبي عبيدة، إلى التشخيص في هذه الآية في ملاحظة نسبها إلىالخليل قال "فزعم (الخليل) أنّه بمنزلة ما يعقل ويسمع وصار النمل بتلك المنزلة حين حدّثت عنه كما تحدّث عن الأناسيّ،" وقد أيّده سيبويه على ذلك واستشهد على تشخيص الحيوان بيت النابغة الدي أورده عنه أبو عبيدة في تفسيره و في ذلك إثبات للدور الذي لعبه كتاب سيبويه في بدايات التفسير اللّغويّ.

(4) أبو عبيدة – "مجاز القرآن" ج 2 ص 96.

(5) السّابق ج 1 ص 12.

(6) السّابق ج 1 ص 92.

رغم طرافته. إلاّ أنّ أكبر قضيّة بلاغيّة في إطار علم البيان هي قضيّة الحقيقة والمجاز دون منازع. و ما كان لها لتكتسب هذه الأهميّة لولا تعلّقها بمسألة من أحدّ مسائل النزاع بين المذاهب تتّصل بذات الله وصفاته بين تشبيهه بالإنسان في جسمه وصفاته وتجريده من ذلك. وقد ساهم هذا الخلاف المذهبيّ في الاهتمام بهذا التركيب البلاغي خاصّة و بالبحث اللّغويّ عامّة وذلك بالتأمّل في عمليّة النظم وشروط الدّلالة.

و إذ كانت ثنائيّة الحقيقة والمجاز قضيّة مذهبيّة فإنّه من الطبيعيّ أن لا يكون لها صدى في تفسير العهد الإسلامي الأوّل المنسوب إلى ابن عبّاس ومعاصريه كما أنّه لا يستغرب أن يتجاهل التفسير اللّغوي هذه المسألة. فأبو عبيدة قد سكت في "مجاز القرآن" عن الآيات المجسّدة أو هو قد تجاهلها في عصر كان الاعتزال فيه شائعا[1]. قال أبو عبيدة في تفسير: "الرَّحْمَانُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى "(طه/5) أي علا، يقال: استويتُ فوق الدّابة وعلى البعير وعلى الجبل وفوق البيت، أي علوت عليه وفوقه."[2] ولعلّ في هذا تأكيدا لاجتناب أبي عبيدة تأويل القرآن والانتساب إلى مذهب معيّن من المذاهب الإسلاميّة اللّهمّ إلاّ المذهب اللّغويّ.

ولهذا فإنّ قضيّة الحقيقة والمجاز قد نشأت في إطار الخلاف المذهبيّ الدينيّ وكانت لها حظوة عند القائلين في تفسير القرآن بالمجاز و لا سيّما منهم المعتزلة، ونحن هنا مستشهدون بعَلَمين من أكبر أعلام الاعتزال: أديب هو الجاحظ ومفسّر هو الزمخشري في التزامهما بالمجاز وتأويل القرآن بمقتضاه.

أمّا الجاحظ فقد تعلّل، لتوجيه القراءة وتأويل النصّ تأويلا اعتزاليا متميّزا، بقيام الخطاب العربيّ على المجاز لِما في الحقيقة وحدها من قصور عن التبليغ و لِما للمجاز من طاقة في حسن التعبير ونفاذ البيان (و لا شكّ في أنّ هذا من الأسباب الدافعة إلى نسبة تفسيرهم إلى البيان) و لذلك كثيرا ما ارتبط الكلام في المجاز بالكلام في عادة العرب واستعمالها على أساس أنّ القرآن عربيّ منظوم حسب قواعد العربيّة وسننها في القول و إذا كان المجاز هو الرّائج في الاستعمال كانت الحاجة ماسّة ودائمة إلى عدم الاكتفاء من الكلام بظاهره وحقيقته.

والجاحظ وغيره، ينطلق، لكي يكرّس مبدأ التأويل المجازي ويثبته، من أمثلة لا جدال في ضرورة فهمها على المجاز كأكل النّار في الآية: "حَتَّى يَأْتِيَنَا

---

(1) انظر مثلا فصل "معتزلة" في فجر الإسلام ص 283 و ما بعدها.

(2) "مجاز القرآن" ج 2 ص 15.

بقُرْبَـان تَأْكُـلُهُ النَّـارُ" (آل عـمـران / 183) و أكـل أمـوال اليتـامى في: "إنَّ الذّيـنَ يَأْكُلُونَ أمْوَالَ اليَتَامَى ظُلْمًا" (النساء/10) والذوق المجـازي الـدّالّ علـى شـدّة العقوبـة في: "ذُقْ إنَّكَ أنْـتَ العَزِيـزُ الكَرِيـمُ" (الـدخـان/49) [1] وتسمـية العـسل شـرابا في الآية: "يَخْـرُجُ مِـنْ بُطُونِها شَـرَابٌ" [2] (النحـل/69) وإنّما [هو شـيء] يُحـوّل بالمـاء شرابا أو بالماء نبيـذا فسمّـاه كمـا تـرى شرابا إذ كـان يجـيء منـه الشراب". وقـد استشهد الجاحظ في هـذه المـواضع، وغيرها كثير، بأشعار العـرب و أقوالهـم ليؤكّـد أنّ القرآن كلّم العرب بلغتهم و مَن حمل اللّغة علـى غـير هـذا الوجـه "لم يفـهم عـن العرب قليلا ولا كثيرا. وهـذا البـاب هـو مفخـر العـرب في لغتـهم و بـه و بأشـباهه اتّسعـت" [3] .

فإذا استقرّ المجاز مبدأ قارّا في القراءة رأيت الجاحظ يحرّض عليه ويركن إليـه في جلّ ما تناول من آي القرآن و لا سـيما تلك الـتي ذهـب غـيره في تفسيرها علـى الحقيقة والظاهر وعندئذ نرتقي في المجاز إلى درجة ثانية لا يكون فيها التـأويل علـى المجاز متـأكّدا واضحـا بـل يكـون الـتركيـب فيـها قـابلا للتـأويل علـى الحقيقـة والمجاز و يكون بذلك عاملا من عوامل الالتـباس و الاختلاف و ليـس الأمـر مقصـورا على صفات الله المجسّمة فقط بل يتخطّى ذلك إلى معان متنوّعة في القـرآن كثـيرا مـا يجنح فيها الجاحظ إلى المجاز. فأصبح في الآية: "فَأَصْبَحَ مِنَ النَّـادِمِينَ "(المـائدة/31) [4] ليست تامّة بمعنى دخل في الصباح بعد أن تجاوز الليل وإنّما هـي ناقصـة بمعنـى "صار" ولذلـك فليـس المـراد من الآية الإخـبـار أنّ قابـيل كـان قتـل هـابيل ليـلا و "إنّما وقـع الكـلامُ على ما عليه الأغلب من ساعات أعمـال النـاس وذلـك هـو النّـهار دون اللّـيـل".

أمّا لـفظ "الـغد" في: "وَ لا تَقُولَـنَّ لِـشَيْءٍ إنِّي فَاعِـلٌ ذَلِـكَ غَـدًا إلاَّ أنْ يَشَـاءَ اللّهُ"(الكهـف/23) فليـس واقـعـا علـى ظاهـر اللّفـظ المستعمل بـين النّـاس وإنّمـا المقصـود بـ"الغـد" المستقبـل مطلقا "فليـس بـين أن يقـول أفـعلُ ذلك بعـد طرفـةٍ

---

(1) الجاحظ – "الحيوان" ج 5 ص 23 و ما بعدها.

(2) السّابق ج 5 ص 426.

(3) السّابق ج 5 ص 426.

(4) الآيـة هـي: "يَـا وَيْلَتِي أعجَـزْتُ أنْ أكُونَ مِثْـلَ هَـذَا الغُـرَابِ فَـأُوَارِيَ سَـوْءَة أخِـي فَـأَصْبَحَ مِـنَ النَّادِمِينَ"(الحيوان ج3 ص 410).

وبين أن يقول أفعلُ ذلك بعد سنة فرقٌ" [1] وكذلك الأمر في: "لَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا"(مريم/62) "قيل ليس فيها بكرة ولا عشيًا" و في قول الله للنبيّ: " فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا نَزَّلْنَا فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ"(يونس/ 94) "قيل لم يشكّ ولم يسأل" [2] . و جليّ في هذه الآية أنّ التأويل على المجاز في صالح المسلمين و أنّ التأويل على الحقيقة في صالح غير المسلمين من اليهود خاصّة يكون الرسول فيه شاكًا و يكون لائذا في شكّه باليهود يعرّفونه دينه.

والملاحظ أنّ الجاحظ، في نطاق ترجيح المجاز على الحقيقة، يميل غالبا إلى تعميم الدلالة في اللّفظ وتقويله أكثر ممّا يقول بمقتضى سُنن العرب في الاستعمال القائمة على التغليب "فالعرب تقول للرجل الصّانع خبّازا و إن كان يطبخ ويعجن وتسمّي العِير لطيمة وإن لم يكن فيها ما يحمل العطر إلاّ واحدا. ويقال: هؤلاء بنو فلان و إن كانت نساؤهم أكثر من الرجال " [3] ولذلك فإنّ المقصود من "لحم الخنزير" في: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ المَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الخِنْزِيرِ" (المائدة/3) هو كلّ الأشياء المشبّهة باللّحم من شحم وعظم الخ ..." [4] والجاحظ مع ذلك يرفض التغليب الذي ذهب إليه أبو عبيدة في الآية: "وَ ثَمُودًا فَمَا أَبْقَى" (النجم/51) حيث ظنّ أبو عبيدة أنّ القضاء عليهم كان على الأكثر لا على الإطلاق وإنّما رفض الجاحظ نسبيّة الإهلاك لأنّ القرآن يؤكّد القضاء المبرم في موقع آخر منه في قوله: "فَهَلْ تَرَى لَهُمْ مِنْ بَاقِيَةٍ"(الحاقة/8) [5] .

---

(1) "الحيوان" ج 3 ص 414.

(2) الجاحظ – "البيان والتبيين" ج 1 ص 148.

(3) "الحيوان" ج 4 ص 76.

(4) السّابق ج 4 ص 77 . وانظر أيضا تخريج الجاحظ على التعميم والتغليب في الآية : "وَ اللهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ، فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ، وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ، وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ" (النور/45) حيث أتّهم القرآن بالتقصير عن ذكر الطائر والعائم (الحيوان ج 4 ص 271 و ما بعدها.

(5) "البيان والتبيين" ج 1 ص 187 – 188.

أمّا مع الزمخشري فقد تبلورت العلاقة بين المجاز والاعتزال واقتضى قول المعتزلة بالاختيار أن تُسند بعض الأفعال إلى الله على وجه المجاز [1] كقوله: "كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الذِّينَ لاَ يَعْلَمُونَ"(الروم/59) فأوّل الزمخشري (طَبَع الله) بأنّه مَنْع الألطاف التي تنشرح لها الصدور [2] واقتضى إبطال التجسيد أن يُؤوّل سمع الله في "وَ لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الذِّينَ قَالُوا إنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ" (آل عمران /181) بأنّه لم يخف عليه ذلك [3] و أن يؤوّل " غلّ اليد وبسطها" بالبخل والجود، [4] والاعتصام بحبل الله بالاجتماع على الاستعانة بالله والوثوق به وعدم التفرّق عنه وهو الإيمان به أو بكتابه لقول النبيّ (ص): القرآن حبل الله المتين لا تنقضي عجائبه" [5] . بل إنّ التأويل على المجاز لا يقف مع الزمخشري عند حدّ الصفات الإلاهيّة، بل يشمل ما يوصف به الإنسان عامّة في القرآن كقوله "فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ"(البقرة/16) فهذا من الإسناد المجازي وهو أن يسند الفعل إلى شيء يتلبّس بالذي هو في الحقيقة له كما تلبّست التجارة بالمشترين [6] ... وكقوله: " فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ" (البقرة/10) والمجاز أن يستعار لبعض أغراض القلب كسوء الاعتقاد والغلّ والحسد والميل إلى المعاصي

---

(1) أحمد أبو زيد في كتابه "المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن "فصل مخصّص "لإخضاع الدلالة اللّغويّة للدليل العقليّ عند المعتزلة (ص 301–305) و من الشواهد المفيدة التي أوردها في هذا المعنى ما ذكره الشريف المرتضى في أماليه قال: إنّ الكلام قد تدخله الحقيقة والمجاز ويحذف بعضه و إن كان مرادا ويختصر حتّى يفسّر و لو بسط لكان طويلا فإذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دلّت عليه أدلّة العقول وجب صرفه عن ظاهره، إن كان له ظاهر، وحمله على ما يوافق الأدلّة العقليّة ويطابقها (ص 302 – وانظر نصر حامد أبو زيد: "إشكاليات القراءة وآليات التأويل" ص 61) و الأهمّ من هذا، هنا، في رأينا، أنّ المنهج المتّبع المؤدّي إلى ما يوافق العقل هو أوّلا و قبل كلّ شيء منهج لغويّ و أنّ المطّلع عليه لا يشعر عامّة بتعسّف على اللّغة للوصول إلى ما يريده العقل لأنّ ذلك مستند في العادة إلى حجج و قوانين لغويّة. فكأنّ العلاقة بين اللّغة والعقل علاقة اتّفاق والتئام، فالمجاز المفضي إلى التعطيل أو القائل بالاختيار مجاز قائم على قرائن لغويّة. ولعلّ هذا هو المراد من قول الزركشي: "و ليس بين المعقول والمنقول تغاير في الأصول، بل التغاير إنّما يكون في الألفاظ واستعمال المجاز في لغة العرب و إنّما قلنا لا تغاير بينهما في الأموال لِمَا علم بالدليل أنّ العقل لا يكذّب ما ورد به الشّرع، إذ لا يرد الشّرع إلاّ بما يفهمه العقل إذ هو دليل الشّرع وكونه حقّا "(البرهان ج 2 ص 80).

(2) "الكشّاف" ج 3 ص 228.

(3) السّابق د 1 ص 484.

(4) السّابق ج 1 ص 627.

(5) السّابق ج 1 ص 450.

(6) "الكشاف"ج 1 ص 191–194.

والعزم عليها... وغير ذلك ممّا هـو فساد وآفـة شبيهة بـالمرض..." [1] وبذلـك يظـلّ الزمخشري مفضّلا تأويل التركيب القرآني على المجاز كلّمـا جـاز ذلـك، قـال فيمـا يشبه القاعدة في ذلك: "و من لم ينظر في علم البيان عمى عن تبصّر محجّـة الصـواب في تأويل أمثال هذه الآية (المائدة/64) و لم يتخلّص من يد الطّاعن إذا عبثت به"[2].

أمّا الطبري السنّي المفسّر بالمأثور فـإنّ ملاحظاتـه البلاغيّـة قليلـة في الجملـة. وهي تكـاد لا تلتفـت إلى أمّـهات القضايـا في الحقيقـة والمجـاز وصلتـها بالتجسيد ومـنـعـه [3]. فإذا اهتمّ الطبري بقضايا الحقيقـة والمجـاز قـال فيـها بالمجـاز فغلّب المجـاز في قولـه: "فَمَـا رَبِحَـتْ تِجَارَتُـهُمْ" (البقـرة/16) و في قولـه " في قلوبـهم مـرض"(البقرة/10) فكان في ذلك على رأي المعتزلة شريطة أن لا يرد عـن السّلف مـا يخالف ذلك و هكذا يلتزم الطبري، في البلاغة كذلك منهجه القـارّ المتمثّـل في تقديم الخبر على الاجتهاد و لو أدّى به ذلـك إلى التذبـذب بـين اعتنـاق الحقيقـة واعتنـاق المجاز، بل إلى القول بما يصعب على العقل قبوله كالذي قاله في: "خَتَـمَ اللّـهُ عَلَـى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ" (البقرة/7) بعد إيراد التّأويل المختلفة فيـها: "والحـقّ في ذلـك عندي ما صحّ بنظيره الخبر عن رسول الله صلّـى الله عليـه وسـلّم - عـن أبـي هريـرة قال: قال رسول الله (ص) إنّ المؤمن إذا أذنب ذنبـا كـان نكتـة سـوداء في قلبـه فـإن تاب ونزع واستغفر صقل قلبه فإن زاد زادت حتّى يغلف قلبه فذلك الرّان ..." [4].

---

(1) السّابق ص 1 ص 175-177.

(2) السّابق ج 1 ص 628. إنّه من الغريب أن ينكر مصطفى الصاوي الجويـني في "منـهج الزمخـشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه" أن يكون المجاز عند الزمخشري مجازا جماليًا. قال ز"الزمخشري يفسّر المجـاز ويبسـط معنـاه ولا يبحـث فيـه مـن الناحيـة الجماليّـة إذ الناحيـة العقيديـة مسـتأثرة باهتمامه"(ص249) وهو ينفي أن يكون الزمخشري قد أفرد "بابا للتشبيه في القرآن أو لأمثال القـرآن. أو الاستعارة القرآنية". وهو مع ذلك يقـرّ للزمخشـري بأنّـه "إن فسّـر أديـبٌ ذوّاقـة للمعنـى وجمالـه وللأسلوب وحلاوته" (ص 184) وهذا كلام. على ما فيه من تناقض، نحـن قـائلون بعكسـه في فصـل الإعجاز التركيبي والإعجازي البلاغي من الباب الثالث المخصّص لدراسة الإعجاز.

(3) و ترجع قلّة اعتناء الطبري بالبلاغة إلى أسـباب ذاتيّـة لا تريـد مـن القـرآن إلاّ معـناه، و إلى أسـباب منهجيّة إذ قد أفرد الطبري القضايا المذهبيّة والتشريعيّة بمصنّفات مستقلّة، و إلى أسباب علميّة حاقّة مفادها أنّ البلاغة لن تشهد تطوّراوتبلورا إلاّ بعد القرن الثالث فطبيعيّ أن لا يكون للبلاغـة عنـده مـا سيكون لها عند غيره من أمثال الرازي مـن المكانـة الاسـتقلال . انظر C.Gilliot = Parcours exégétique de Tabari à Razi : in Analyse théorie n°1 1983 p.99

(4) "جامع البيان" ج 1 ص 86 و محمد أركون Lectures du coran/ Paris 1982 chap. lecture de la sourate 18 p.72

الحكم في النصّ بالظاهر

إنّ المقصود من الحكم في النصّ بالظاهر اكتفاء المفسّر بالمستوى الدلاليّ الأوّل المتبادر إلى الذّهن المستفاد من العلاقة السطحيّة الظاهرة بين عناصر الكلام. وهذا يعني ضمنيّا أنّ للكلام ظاهرا وباطنا و أنّه قد يفيد من المعاني غير ما ينصّ عليه ظاهره أو أكثر ممّا ينصّ عليه ظاهره فكان الأمر هنا متعلّقا بالمعنى و كان موزّعا بين تفسير على الظاهر وتأويل على الباطن فاتّضحت بذلك صلته بالبلاغة وعلى وجه التحديد بثنائية الحقيقة والمجاز بين تفسير على الحقيقة وتأويل على المجاز.

و لقد مهّد الخلاف بين المذاهب في الحقيقة والمجاز لظهور هذا القانون في تفسير النصّ واشتدّ الاهتمام به والوعي بخطورته والحاجة إلى التنظير له مع ظهور التفاسير الموسوعيّة حيث ارتقى التفسير من الشرح المقطّع إلى التفسير الشامل فارتقى من دراسة الجملة إلى دراسة النصّ.

والجدير بالملاحظة أنّ المفسّرين جميعا على اختلاف مذاهبهم قد تكلّموا في هذه المسألة، بل إنّهم جميعا قد وقفوا منها موقفا واحدا مشتركا بينهم وهو القول في القراءة بالمعنى الظاهر ما لم تتوفّر القرائن الدّافعة إلى الحكم بغير الظاهر فاندرجت في هذا الإطار قضيّتان على الأقلّ من قضايا التأويل: قضيّة التفسير الباطني وغيره من التآويل التي لا تستند إلى حجّة، وقضيّة التعميم والتخصيص ومدار الخلاف فيها ليس فيمن عمّم مخصّصا بقدر ما هو فيمن خصّص معمّما و في حجّته على ذلك.

فالمسألة دلاليّة متعلّقة بتوضيح مقاصد صاحب النصّ، وهي تأويليّة لغويّة تحمّل اللّغة مسؤوليّة التعبير عن المقاصد وتجوّز أن لا يكون المعنى حتما في ظاهر اللّغة ولكنّها تشترط، ضمانا للإفصاح، أن يوفّر المتكلّم القرينة الموجّهة إلى المعنى الصحيح و أن يكتشف القارئ تلك القرينة المشرّعة لقراءته . ولئن بدا المفسّرون على اختلاف المذاهب مجمعين على العمل بهذا القانون التأويليّ ومتّفقين على بعض القرائن الأساسيّة المطلوبة كالتنصيص الصريح في التركيب اللّغويّ أو موافقة الكلام لمقاصد المشرّع ونواياه فإنّهم، في الحقيقة، مختلفون في نوعية القرينة المطلوبة و في الأولوية المسندة إلى هذه القرينة أو تلك بحسب أن يكون المفسّر سنّيا ناقلا وذلك شأن الطبري، أو أن يكون معتزليّا عقلانيا وذلك شأن الزمخشري أو أن يكون لغويا مكتفيا

بالنصّ وذلك شأن أبي حيّان الأندلسي. وفيما يلي تحليل مختصر لمعالجة كلّ واحد من هؤلاء المفسّرين الثلاثة تظهر من خلاله نقاط الاشتراك حول هذا القانون الأساسي من قوانين التأويل ونقاط الاختلاف التي يفرضها مذهب المفسّر واختصاصه .

أمّا سلوك الطبري فإنّ الكلام إذا كان في الآية عامّا قابلا لاحتمالات عديدة فإنّه يسوّي بينها جميعا إذا لم يرد في المأثورة ما يدعو إلى تفضيل بعضها على بعض، قاعدته في ذلك أنّ "الكلمة إذا احتملت وجوها لم يكن لأحد صرف معناها إلى بعض وجوهها دون بعض إلاّ بحجّة يجب التسليم لها"[1] ولذلك فهو يقبل مثلا في "وَ لاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ"(البقرة/35) تأويل "الشجرة" بأنّها السنبلة أو البُرّ أو الكرمة أو العنب أو التبنة قائلا في ذلك : "و لم يضع الله جلّ ثناؤه لعباده المخاطبين بالقرآن دلالة على أيّ أشجار الجنّة كان نهيه آدم أن يقربها بنصّ عليها باسمها و لا بدلالة عليها ... فالصواب في ذلك أن يقال إنّ الله جلّ ثناؤه نهى آدم و زوجته عن أكل شجرة بعينها من أشجار الجنّة دون سائر أشجارها ... ولا علم عندنا بأيّ شجرة كانت على التعيين لأنّ الله لم يضع لعباده دليلا على ذلك في القرآن ولا في السنّة الصحيحة."[2]

ويعتبر الطبري ظاهرة التعميم في القرآن ظاهرة أسلوبيّة مقصودة عمد الله فيها إلى الغموض و لو شاء لأوضحه أو لكلّف الرسول بتوضيحه قال الطبري بعد أن استعرض مختلف التآويل في الحروف الفواتح : "فذلك يحوي معاني جميع ما وصفناه ممّا بيّنّا من وجوهه لأنّ الله جلّ ثناؤه لو أراد بذلك أو بشيء منه على معنى واحد ممّا لا يحتمله ذلك دون سائر المعاني غيره لأبان ذلك لهم رسول الله صلّى الله عليه وسلّم إبانة غير مشكلة ... إذ لم يكن مستحيلا في العقل وجه منها أن يكون من تأويله ومعناه كما كان غير مستحيل اجتماع المعاني الكثيرة للكلمة الواحدة باللّفظ الواحد في كلام واحد." [3].

ولئن قبل الطبري، حيث التعميم، الاحتمالات المختلفة فإنّه كان في الغالب يقيّدها بصحّة روايتها عن السّلف لأنّها في تلك الحالة تكون ممّا اختلفت ألفاظه واتّفقت معانيه وإلاّ رفض الطبري رفضا شديدا الشروح التي خصّصت عامّ القرآن

---

(1) الطبري –"جامع البيان" ج 1 ص 107.

(2) السّابق ج 1 ص 184-185.

(3) السّابق ج 1 ص 73.

فقيّدته بقوم دون قـــوم ورجال دون رجال في أسباب نزولها خاصّة لأغـراض طائفيّـة جليّة تقوّل النصّ ما لم يقله. من ذلك ما روي في قوله: "مَنْ آمَنَ باللّهِ وَ اليَوْمِ الآخِـرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْـدَ رَبِّـهِمْ"(البقـرة /62) أنّـها نزلـت في أصحـاب سـلمان الفارسي. ورفض الطبري ذلك وفضّل عليه التعميم لأنّه "أشبه بظاهر التـنزيل لأنّ اللّه جلّ ثنـاؤه لم يخصّـص بـالأجر علـى العمـل الصـالح مـع الإيمـان بعـض خلقـه دون بعض." [1] إلاّ أنّ الطبري لا يتورّع في بعض المناسبات من أن يخالف بنفسه مـا كـان سنّه مـن القواعـد و إذا بـه بمقتضـى الحميّـة العربيّـة الإسـلاميّة المناوئـة لليهوديّـة يخصّص ما جاء في القرآن معمّمـا في الآيـة: "يَـا بَنِـي إِسْرَائِيلَ اذْكُـرُوا نِعْمَتِـي الَّتِـي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَ أَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى العَـالَمِينَ" (البقـرة/47) و إن كـان في ذلـك متذرّعـا بالحديث النبويّ. قال أبو جعفر: "و أخرج جلّ ذكـره قولـه: و إنّـي فضّلتكـم علـى العالمين مخرج العموم وهو يريد به خصوصا لأنّ المعنى و إنّي فضّلتكم علـى عـالم مـن كنتم بين ظهريه وفي زمانه ... والدليل على صحّة مـا قلنـا مـن أنّ تـأويل ذلـك علـى الخصوص ... فقد أنبأ هذا الخبر عن النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم أنّ بني إسـرائيل لم يكونوا مفضّلين على أمّة محمد عليه السّلام." [2]

أمّا الزمخشري فإنّ الحكم بظاهر النصّ عنده قد تجلّى في تعامله مع المـأثور في تفسير القرآن فالمسألة الواحدة قد ترد عن السّلف في شأنها روايات متعدّدة. ونظرا إلى ما يعتري هذه الروايات من تحريـف مقصود وغـير مقصـود و مـا يقـع في نقلـها مـن اختـلاف، فـإنّ الزمخشـري، إذا تعـــدّدت، يستعرضهـــا دون أن يحقّـق، علـــى خـلاف الطبري، في شأنها أو يعبّر عن ميله للبعض منها وتفضيله على غيره لا سـيما إذا كانت الروايات لا تمسّ، على اختلافـها، المعنـى العـامّ في الآيـة، فـالقرآن مثـلا يشير إلى تلكؤ القوم في ذبح البقرة بقوله: "فَذَبَحُوهَا وَ مَا كَادُوا يَفْعَلُونَ" (البقــرة/ 71) والرواية تقدّم في استثقالهم أسبابا مختلفة منها كـثرة أسـئلتهم و منـها غـلاء ثمنـها، ومنـها خـوف الفضيحـة في ظـهور القـاتل ... [3] وقـال القـرآن "اِضْرِبُـوهُ بِبَعْضِـهَا" (البقرة/73) فقيل بلسانها وقيل بفخذها اليمنى وقيل بعَجْبها (أصل الذّنـب وعظمـه) وقيل بالعظم الذي يلي الغضروف وهو أصل الأذن ... [4] والزمخشري يجابـه في مثـل

---

(1) السّابق ج 1 ص 257 وانظر كذلك ج 1 ص 77 و ج 1 ص 133.

(2) الطبري – "جامع البيان" ج 1 ص 209.

(3) الزمخشري – "الكشّاف" ج 1 ص 288-289.

(4) السّابق ج 1 ص 289.

هـذه الآيـات مشـكـلا متّصلا بأسلوب القرآن في الإحالـة علـى هـذه الحـوادث وهـو، كما قلنا، أسلوب التعميـم والإشـارة وبذلـك تجـوز في فهــم الآيــة الواحـدة قراءتـان: أن تُفهم على التعميـم أو أن تُفـهم علـى التخصــيص. و قـد دأب الزمخـشري علـى تجويز القراءتين عملا بظاهر النصّ الدّاعي إلى التعميــم وعـمــلا بالروايـة الرابطـة بين النصّ والتاريخ فيجوز في "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْـهِمْ..."(البقـرة/6) "أن يكـون للعـهد وأن يـراد بـهم نـاس بأعينـهم كـأبي لهـب وأبـي جـهل والوليـد بـن المغـيرة وأضرابهم وأن يكون للجنس متناولا كلّ مـن صمّم علـى كـفره تصميـما لا يــرعوي بعده و غيرهم." [1] إلاّ أنّه، و إن كان محتمــلا للتـأويلين، معـبّر في بعـض المواطـن، مثل الطبري، عن تفضيل التعميم على التخصيص. ففي تفسير "وَ إِذَا طَلَّقْتُـمُ النِّسَـاءَ" (البقرة/231) أشار أوّلا إلى الحادثة التي نزلت بسـببها ثـمّ قـال: "والوجـه أن يكـون خطابـا للنـاس" [2] وقـال مثـلا في شــرح "مطــهّرة" في قولــه "وَ لَـهُمْ فِيــهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ"(البقرة/25): " ويجوز لمجيئه مطلقا أن يدخل تحته الطّهر من دنــس الطبـاع وطبـع الأخـلاق الـذي عليـه نسـاء الدنيـا ..." [3] و لا غرابـة، في ظنّنـا، إن فضّــل الزمخشري أن تكون الآيـــة معمّمـة علـى أن تكـون مخصّصـة، إذ هـو في ذلـك، مـن جهة، حاكم بظاهر النصّ و ليس في النــصّ، في لغتـه وتركيبـه مـا يـبرّر التخصيـص فـكـان بذلـك مقيما الـدّليل عـلـى التصاقـه باللّـغة والـتـزامه بقواعدها، وهـو، مـن جهة أخرى، مرتفع بـالنصّ القرآنـي عـن أن يـكون مجـرّد ردّ فـعل علـى حـالات محصورة و حوادث محدودة في الزمان والمــكان ومُكسـبه بعـدا دلاليّـا أوسـع وأعمـق وبعدا خطابيّا لا حصر لتقبّله في الزمان والمكان، وهو مـدرك، مـن جهــة ثالثـة، أنّ المراد من الآية، و إن كان في منطلقه متعلّقا بالحادثة الواحــدة البسـيطة، متّخـذ مـن الفرد مدخلا إلى السّلوك الجماعي ومشرّع لسلوك بشريّ مطلوب اعتمادا على النمـوذج الفرد ومن لم يدرك ذلك من قرّاء القرآن فاته منه نفع كثير و غـابت عنـه فيـه فوائـد أساسيّة [4].

---

[1] السّابق ج 1 ص 150 وانظر أيضا تفسيره "إِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ"(البقرة/13. في ج 1 ص 182).

[2] "الكشاف" ج 1 ص 369.

[3] السّابق ج 1 ص 262.

[4] الملاحظ أنّ الزمخشري يفسّر على التعميم قوله :وَ الَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَكُمَا"(الأحقـاف/18) دفاعـا عن عبد الرحمان بن أبي بكر أخي عائشة وقد قيل إنّ الآية نزلت فيه قبل إسـلامه(ج 3 ص 521-522).

أمّا أبو حيّان [1] الأندلسي فقد تحاشى تأويل ما لا يعين النصّ على فهمه وما يقصر الذهن البشري عن إدراكه مميّزا بين ما يجوز للعلماء الاجتهاد فيه و بين ما لا يعلمه إلاّ الله فجرى مجرى الغيب وكانت الطريق إليه بالتوقيف من ثلاثة وجوه: نصّ من التنزيل أو بيان من النبيّ أو إجماع الأمّة و إلاّ كان ممّا استأثر الله تعالى بعلمه.

فإذا دخلنا في القرآن في مناطق الاجتهاد والتأويل فضّل أبو حيّان عند غياب الدليل في النصّ، أن تشرح الألفاظ على الحقيقة لا على المجاز. قال في تفسير " قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ" (البقرة/61) والمشرب هنا مكان الشرب وجهته التي يجري منها الماء وحمله بعضهم على المشروب وهو الماء، والأوّل أولى لأنّ دلالته على المكان بالوضع ودلالته على الماء وبالمجاز وهو تسمية الشيء باسم مكانه.

وتفضيل أبي حيّان تفسير القرآن على الحقيقة لا ينفي طبعا جنوحه إلى المجاز إذا اقتضى التركيب والمعنى ذلك. وقد رأيناه ينزّل المجاز مراتب فمنه القريب و منه البعيد. والقريب من الحقيقة عنده أفضل. فبعد أن استعرض أقوال المفسّرين في "كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ..."(البقرة/29) قال: "والذي نختاره أنّ كونهم أمواتا هو من وقت استقرارهم نطفا في الأرحام إلى تمام الأطوار بعدها و أنّ الحياة الأولى نفخ الرّوح بعد تلك الأطوار ... و الإماتة الثانية هي المعهودة والإحياء هو البعث بعد الموت ... وأمّا قول من ذهب إلى أنّ الموت الأوّل هو الخمول والإحياء الأوّل هو التّنويه والذّكر فمجاز بعيد هنا لأنّه متى أمكن الحمل على الحقيقة والمجاز القريب كان أولى."[2] فلا غرابة حينئذ إن كان هذا هو موقف أبي حيّان من تأويل اللّفظ القرآني، أن يعارض ما تذهب إليه الباطنيّة والمتصوّفة و غيرهم في تحميل اللّفظ من الدلالات المجازيّة والرمزيّة والإيحائيّة ما لا يقوم عليه في النصّ، عند أبي حيّان، دليل، وقد لمّح إليهم أحيانا و صرّح بمذهبهم في الكثير من الأحيان. وقد دلّ كلامه في المتصوّفة خاصّة أنّه، و إن لم يؤيّدهم على تأويل مفتقد للدليل المثبت، يوقّرهم احتراما لمسلكهم في الدين والتأويل ربّما، ويصوغ في شأنهم من العبارات ما نستشفّ منه أنّهم ربّما أدركوا في تمثّل القرآن شأوا لا يدركه أبو حيّان ولعلّه يطمع، لو أنّه ثابر، في الانتهاء إليه. ولكن في انتظار ذلك فإنّه يتعلّق بالنصّ،

---

(1) أبو حيّان الأندلسي – "البحر المحيط" ج 1 ص 179 وانظر كذلك ج 1 ص 30.

(2) "البحر المحيط" ج 1 ص 131 و انظر أيضا ج 1 ص 162.

بظاهره، بمادّته، لا يقول فيه إلاّ بما قامت اللّغة دليلا عليه. و لقد عرض أبو حيّان تأويل الصّوفية لقوله: "اِهْدِنَا الصِّرَاطَ المُسْتَقِيمَ" (الفاتحة/6) ثمّ أردف: " وهذه الأقوال ينبو عنها اللّفظ ولهم فيما يذكرون ذوق وإدراك لم نصل نحن إليه بعدُ وقد شحنت التفاسير بأقوالهم ونحن نلمّ بشيء منها لئلاّ يظنّ أنّا إنّما تركنا ذكرها لكوننا لم نطّلع عليها."[1] و قال في موضع آخر: "و روي عن المتصوّفة تقييدات كثيرة غير هذه وليس في اللّفظ ما يدلّ على تعيين قيد."[2] وقال: "وقد روي في كتب التفسير في الغضب والضلال (غَيْرِ المَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لاَ الضَّالِينَ) قيود من المتصوّفة لا يدلّ اللّفظ عليها ..."[3]

وبمقتضى اعتناق أبي حيّان للمذهب الظاهريّ فإنّه في المسائل الأصوليّة المتعلّقة بتأويل اللّفظ بين التعميم والتخصيص يتّخذ مبدأ ثابتا لا يتراجع فيه. أساسه نصّي لغويّ يميل فيه إلى تعميم الدلالة حيث التعميم في اللّفظ ولا يركن، مثلما يفعل العديد من المفسّرين أمثال الطبري، إلى إسقاط المذهب بأن يخصّص اللّفظ المعمّم فيما يتماشى ومبادئ المذهب وأغراضه وكأنّ أبا حيّان النحوي يتعالى عن أن ينتسب إلى مذهب سوى المذهب النصّي اللّغويّ. ففي قوله: "وَ يَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ" (البقرة/ 28) تعميم في "ما" الموصولة أباح فيها خمسة أقوال المقطوعُ فيها هو الرسول عند البعض، وهو أمر الله عند البعض الآخر أو هو التصديق بالأنبياء أو هو قطع الرّحم والقرابة و "الخامس أنّه العموم في كلّ ما أمر الله به أن يوصل و هذا هو الأوجه (عند أبي حيّان) لأنّ فيه حمل اللّفظ على مدلوله من العموم ولا دليل واضح على الخصوص"[4] وكذلك كان نهج أبي حيّان في تفسير "فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ" (البقرة/ 37) قال: "اختلفوا في تعيين تلك الكلمات على أقوال وقد طوّلوا بذكرها ولم يخبرنا الله بها إلاّ مبهمة ونحن نذكرها كما ذكرها المفسّرون."[5]

بل نحن نلاحظ في بعض المواضع حرص أبي حيّان على تعميم الدلالة لأنّ التعميم هو المقصود في الآية و لو شاء الله أن يخصّص لخصّص وإنّما لم يخصّص لأنّ

---

(1) السّابق ج 1 ص 27.

(2) السّابق ج 1 ص 28.

(3) السّابق ج 1 ص 30.

(4) "البحر المحيط" ج 1 ص 128.

(5) السّابق ج 1 ص 165.

المراد أمر آخر يكاد التخصيص لا يخدمه ولا يتعلّق به فهو ثانويّ فيه بل التخصيص لو ذكر لحرّف المعنى، أمّا التعميم فمقصود حتّى يسلّط الضوء الدّلالي على غيره ممّا هو أهمّ في الكلام. كان ذلك مثلا في قوله: "وَ لاَ تَقْرَبَا هَـذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمينَ" (البقرة/35) فقد توجّه اهتمام المفسّرين إلى الشجرة، حيث التعميم، يحاولون معرفة نوعها فقيل الكرم ولذلك حرّمت علينا الخمر... وقيل السنبلة وقيل الكافور وقيل الحنظل وقيل النخلة" وقيل شجرة لم يُعلمنا الله ما هي وهذا هو الأظهر إذ لا يتعلّق بعرفاننا كبير أمر و إنّما المقصود إعلامنا أنّ فعل ما نُهينا عنه سبب للعقوبة"[1].

لكن، لئن كان التعلّق بالتعميم مبدأ قارًا في تفسير أبي حيّان، فإنّ ذلك لا يمنع في بعض الحالات من تخصيص العامّ وذلك إذا توفّر في النصّ من القرائن اللّغويّة أو المعنويّة ما نحتجّ به على ذلك المنزع ففي الآية: "فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لاَ هُمْ يَحْزَنُونَ"(البقرة/38) جاء لفظ "الخوف" معمّما، لكن المنطق والواقع يدفعان أبا حيّان إلى أن يخصّص زوال الخوف في الآخرة دون الدّنيا حيث يصاب الناس جميعا به. قال: "و ظاهر الآية عموم نفي الخوف والحزن عنهم لكن يخصّ بما بعد الدنيا لأنّه في دار الدنيا قد يلحق المؤمن الخوف والحزن فلا يمكن حمل الآية على ظاهرها من العموم لذلك ..."[2]

و مثلما كان أبو حيّان ظاهريا في تفسير اللّفظ فقد كان ظاهريا في إعراب الكلام. ففي قوله: "وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلاَةِ وَ إِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إلاَّ عَلَى الخَاشِعِينَ." (البقرة/46) أورد أبو حيّان سبعة أقوال فيما يعود عليه الضمير في "إنّها" و أظهرها في رأيه أن يعود الضمير على الصلاة. قال: هذا ظاهر الكلام وهو القاعدة في علم العربيّة أنّ ضمير الغائب لا يعود على غير الأقرب إلاّ بدليل و قيل يعود على الاستعانة."[3] والذين أرجعوا الضمير إلى غير الصلاة لا يجهلون القاعدة النحويّة العربيّة و إنّما يتجاهلونها من أجل المذهب، وكأنّ مذهب أبي حيّان في التعلّق بها. و لقد أفضى به

---

(1) السّابق ج 1 ص 158 و قد تناول الطبري قبل أبي حيّان هذه الآية ولكنّه لم ينتبه إلى المغزى البعيد المسكوت عنه فيها الذي أشار إليه أبو حيّان ولمّحت إليه الآية بالتعميم.

(2) "البحر المحيذ" ج 1 ص 170.

(3) السّابق ج 1 ص 185 وانظر ج 1 ص 179 فلم يشذّ أبو حيّان الأندلسي في تأويل الضمير العائد عن اللّغويين السّابقين من أمثال أبي عبيدة والزجّاج.

مذهبه الظاهري في النحو إلى اجتناب الإعراب بالحذف والتقدير قدر الإمكان والاعتماد حينئذ على المادّة اللّغويّة الحاضرة في التركيب. والأمثلة على ذلك تفوق العدّ والحصر. من ذلك أنّ الزمخشري فضّل أن يكون جواب جملة الظرف محذوفا في الآية: "فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ" (البقرة/18) وقدّر جواب الظرف على أنّه: "لمّا أضاءت ما حوله خمدت فبقوا خابطين في ظلام متحيّرين متحسّرين على فوت الضوء خائبين بعد الكدح في إحياء النّار" واعتبر أبو حيّان أنّ جواب الظرف أو التلازم عامّة، إن جاز في بعض مواضع القرآن تقديره لأسباب دلاليّة سياقيّة خاصّة فإنّه في هذا المقام قائم لا موجب لتقديره، قال: "و هذا الذي ذكره نوع من الخطابة لا طائل تحته لأنّه كان يمكن له ذلك لو لم يكن يلي قوله فلمّا أضاءت ما حوله قوله ذهب الله بنورهم. وأمّا ما في كلامه بعد تقدير خمدت إلى آخره فهو ممّا يحمّل اللّفظ ما لا يحتمله ويقدّر تقادير وجملا محذوفة لم يدلّ عليها الكلام وذلك عادته في غير ما كلام في معظم تفسيره ولا ينبغي أن يفسّر كلام الله بغير ما يحتمله و لا أن يزاد فيه بل يكون الشرح طبق المشروح من غير زيادة عليه ولا نقص منه."[1]

(1) "البحر المحيط" ج 1 ص 79 وانظر كذلك ج 1 ص 78.

والحاصل من هذا الباب الأوّل المخصّص لمناهج التفسير أنّ العرب، مثلما كانوا أمّة كتاب، قد كانوا أيضا أمّة قراءة. فمن القراءة كان اشتقاق اسم كتابهم المقدّس، و بالأمر بالقراءة كانت شرارة الوحي الأولى. وقراءة القرآن قراءتان قراءة تلاوة وقراءة تدبّر. و لئن كانت التلاوة متقدّمة على التدبّر فالقراءتان متفاعلتان متكاملتان.

أمّا قراءة التلاوة فقراءة وجدانيّة إيقاعيّة تكون النفس القارئة فيها في حضرة الكلام المقدّس كلام الله، وهي القراءة التّي يسري فيها سحر الحروف إلى أعماق النفس فتتلقّاه خاشعة مسلوبة. إنّها قراءة القرآن في رحاب المسجد أو قراءة القرآن في "الكُتّاب" حيث ينتقش كلام الله الفاخر على صفحة النفس البيضاء فتلهج به الأصوات عالية وتخطّه الأصابع على الألواح في جوّ الكُتّاب العجيب تمتزج فيه رائحة الألواح المطليّة بالطّين بسمار الحصير بعصا المؤدّب بصياح الصّبية لا يكادون يفقهون ممّا تلفظه صدورهم شيئا.

و أمّا قراءة التدبّر فقراءة متأنيّة متأمّلة تستنبط من دستور القرآن ما يستقيم به دينها ودنياها وهذا النّوع من القراءة قد حرّض عليه القرآن نفسه بقوله مثلا. "أفلا يتدبّرون القرآن أم على قلوب أقفالها (محمّد/24) ودفع إليه بعد وفاة الرسول تأسّسُ الدّولة الإسلاميّة واتّساع رقعتها ونفوذها ونشوب الخلاف الدّيني والسّياسي بين المسلمين فانتصب القرآن في ذلك حجّةً وحَكَما. فكان ذلك من جملة الأسباب المهيّئة لنشأة التفسير.

والملاحظ في تفاسير القرآن على اختلاف المذاهب واختلاف المناهج واختلاف العصور أنّها متوافقة في حدّ أدنى مشترك بينها وهو إقرارها جميعا بما تقتضيه قراءة التلاوة من إيمان بالله وتسليم بالإعجاز واعتناق لمقاصد الشريعة التّي تنصّ عليها آيات القرآن المحكمات كأركان الإسلام الخمسة وما تستوجبه من تعمير للأرض وصلاح فيها وعمل من أجل الدّنيا والآخرة طمعا في مرضاة الله وثوابه. فكان المفسّر مسلما وَرِعاً تقيّا، وكان تفسيره، لذلك، تمجيديّا مدافعا رافعا عن القرآن ما يمكن أن يُتّهم به من التناقض والغموض والضّعف بالزّيادة حشوا أو بالنقصان حذفا ... فردّ أبو عبيدة، لغويّا على من اتّهم القرآن بخروجه عن لسان العرب، و ردّ الجاحظ وابن قتيبة، كلاميا، على من اتّهمه بالتناقض و ردّ النحاة، نحويا، على من اتّهم

تركيبه بالغموض والشدوذ عن القاعدة العربية و كان من مواضع الاشتراك في التفسير الإسلاميّ بيان مقاصد المشّرع أي اعتبار نوايا "الكاتب"، وهي نوايا معروفة معرفة مسبّقة مشتركة قائمة في منزلة الله في الكون و في مجموع القيم الدّينيّة الموجّهة لسلوك الإنسان، وهي قيم تكاد الأديان السّماويّة خاصّة والأديان عامّة لا تختلف في صفاتها وشروطها. فكانت هذه المفاهيم الدّينيّة العامّة، على بداهتها، ضالّة المفسّر الأولى عليها ركّز القرآن و ألحّ و بها وجبت العناية قبل غيرها و إليها وجب أن يُوجّه كلام الله، فإن دلّ ظاهر النصّ على خلافها وجب أن يطوّع التركيب فيه وأن يؤوّل بحسب ما تستوجبه مقاصد الشّريعة.

فكانت بذلك، لصاحب النصّ ومقاصده، مكانة مرموقة مشتركة لدى المفسّرين وكانت تلك المقاصد في الغالب جليّة تُستقى من ظاهر النصّ لا تكاد تحتاج إلى تأويل.

ومثلما كانت لصاحب النصّ مقاصده فقد كانت لقارئ النصّ نواياه وأغراضه من تفسير القرآن و على قدر وضوح المقاصد العامّة للشريعة كان التعدّد والتنوّع في مقاصد قرّاء القرآن ومناهجهم في مباشرته. وكان ذلك على قدر من التشعّب والتعقيد يصعب معه الحصر والتصنيف.

فمن أسباب الاختلاف ما هو تاريخيّ: ذلك أنّ حاجة المسلم إلى التفسير في زمن الوحي ليست كحاجته إليه عند نشوب الخلاف بين المسلمين على الخلافة بعد موت الرسول، فكان المسلم في حضرة النّبي قليل السّؤال عنه، محدود التأمّل فيه إذ كانت سلطة النبي مغنية عن سلطة النصّ و لن يكون الأمر كذلك بعده في اتّساع الحاجة إلى النصّ وشدّة التعويل عليه.

و من أسباب اختلاف القرّاء ما هو علميّ، ذلك أنّ نشأة العلوم عند العرب ورسوخ قدمهم فيها واطّلاعهم على الحضارات الأعجميّة قد دعا علم الكلام وعلم اللّغة إلى المساهمة في تفسير القرآن دفاعا عن القرآن وإجلاء لمقاصده، وقد عكس التفسير عبر التاريخ في القرون الخمسة الأولى الحالة التّي شهدها تطوّر العلوم اللّغوية فكان في البداية شرحا معجميّا متعثّرا منقوصا كالذي نُسب إلى ابن عبّاس، ثمّ استفاد من حركة جمع اللّغة ليصبح على يد أبي عبيدة في "مجاز القرآن" شرحا مستفيضا مدعّما، ثمّ أصبح شرحا نحويّا إعرابيّا في خضمّ الخلافات النحويّة بين المدارس، ثمّ كان تفسيرا بلاغيّا على يد الزمخشري خاصّة فتحوّل التفسير بذلك من شرح لفظيّ

إلى شرح إعرابيّ إلى تفسير تركيبيّ، أي أنّه تطوّر في نظرته للنـص وتعامله معه من اعتباره ألفاظا مفكّكة إلى اعتباره جُمَلا وتراكيب إلى اعتباره خطابا مراعيا، في ضبط الدّلالة، إلى جانب الجهاز اللّغويّ، سياقَ التخاطب المكانيّ والزماني والاجتماعيّ ... الذي يتنزّل فيه النصّ وقارئ النصّ، وإلى اعتباره أسلوبا توفّرت فيه أسباب التميّز والامتياز إذا قيس بالكلام العاديّ والكلام البشريّ السّاميّ. وفي هذا الضرب من القراءة العلميّة اللّغوية الإعجازيّة يكاد المفسّر لا يعتبر إلاّ بسلطة النصّ.

و من أسباب الاختلاف في مقاصد القرّاء ما هو ذاتيّ سياسيّ ايديولوجيّ و فيه تضمحلّ سلطة النصّ لتحلّ محلّها سلطة خارجيّة منقولة عن الرجال موافقة الفرقة، نذكر من ذلك قراءة الشّيعة و قراءة الصّوفيّة، بل حتّى قراءة التفسير بالمنقول الذي لا تحتلّ اللّغة فيه إلاّ درجة ثانية درجة تأكيد المنقول وتصحيحه.

و من تلك الأسباب ما هو سياسيّ فكريّ وفقهيّ كالخلاف النّاشب بين أهل السنّة والمعتزلة حول قضيّة الجبر والاختيار، أو الخلاف القائم بين الفقهاء في إقامة الحـــــدود وسنّ المعاملات في قراءةٍ تحاول أن توفّق بين النصّ و ما يمليه العقل وما يمليه العصر وأحوال المسلمين ومصالحهم.

وحالات الاجتهاد هذه التي كثيرا ما يكون انقسام الملل والنحل بسببها. منها ما هو راجع إلى ميدان المعاملات الاجتماعيّة كالبيع والشّراء والزواج والطّلاق وارتكاب المحرّمات كالخمرة والقتل والسّرقة والزنى ... ومنها ما هو راجع إلى ما وراء الطبيعة في ذات الله وصفاته وحدود علمه وإرادته وفعله ... والمهمّ في كلّ هذا أنّ النظم القرآني عندما تناول هذه المسائل لم يتناولها بالعبارة الواضحة الصريحة التي لا تحتمل شكّا ولا اختلافا، فكان القرآن "حمّال وجوه" إن قلتَ بالجبر وجدت في ظاهر القرآن ما يدلّ عليه وإن قلتَ بالاختيار وجدت في ظاهر القرآن ما يدلّ عليه، فالقرآن دالّ على المعنى ونقيضه دلالة صريحة لا يمكن إلاّ أن تورّث اختلافا في التأويل.

وعلى عكس ذلك كان القرآن في تصريف شؤون المجتمع واضحا. فحدّ السّارق معروف وحدّ الزاني معروف وتراتيب الإرث والزواج واضحة والمحرّمات مضبوطة، ومع ذلك ففي كلّ ما ذكرناه من المسائل اختلاف بين الفقهاء، ولا أدلّ على صحّة ما نقول من اختلاف الدّول الإسلاميّة اليوم في مواجهة هذه القضايا.

والذي نحبّ أن نخلص إليه أنّ النصّ الدّيني المقدّس حامل في أعماقه بذرة التأويل بحكم كونه مقدّسا أي متقدّما إلى الإنسان بتفسير لمعضلة الإنسان الكبرى يعرّفه بحقيقته ويقصّ عليه قصّة الخليقة، وهي قصّته، في نشأتها وفي منتهاها، وهو الذي لا يلمس من تلك القصّة إلاّ حلقة حقيرة من حلقاتها وهي تلك التي يعيشها بين ولادته ومماته، بل إنّ حياته، مَن أدراه، قد لا تكون إلاّ حلما كأنّه الحقيقة فكان على الإنسان أن يراهن في نظريّة متماسكة على ما عليه ستكون الحقيقة. أمّا النصّ القرآني فلا يسعفه بقول فصل في الجبر والاختيار و في التّوبة والجنّة والنّار ... وأمّا اللّغة فلا تسعفه بمواضع الحقيقة ومواضع المجاز. فهل صفات الله الجسديّة صفات على الحقيقة أم على المجاز ؟ فإن قبلتها على الظاهر كنت مؤوّلا و إن قبلتها على المجاز كنت كذلك مؤوّلا. فليس القول بالظاهر بأسلم من القول بالرّمز في هذه المعضلات الوجوديّة، أمّا فيما عداها من الكلام فإنّ القول بالظاهر عند غياب القرينة المشرّعة للمجاز يستمدّ قوّته وشرعيّته من أحكام اللّغة وقوانينها وقد أكّد المفسّرون ذلك، على اختلاف مذاهبهم. فإذا كانت القراءة الدّينيّة تأويلا أو لا تكون كان المعتبر في التأويل تماسك الرؤية وتكاملها وقيام الحجّة على صحّتها. و من ثمّة كانت قيمة المنهج باعتباره مسلكا مخصوصا لغاية مخصوصة في قراءة النصّ والإقناع بها.

وقد قامت الحجّة في تفسير القرآن على النصّ، وحتّى ذلك الذي لم يسعفه النصّ بما تأويله في حاجة إليه استند إلى قراءة أخرى أو إلى مصحف آخر لا يَخرج في نهاية الأمر عن أن يكون نصّا. وقد استمدّ النصّ قيمته من كونه صادرا عن الله، ومن كونه خاصّة حجّة مكتوبة ما عداها من الحجج المحيطة بها والمدعّمة لها كأقوال الرسول والصّحابة وأسباب النزول وغيرها هي حجج شفويّة نقليّة خاضعة لفعل الزمان وفعل الإنسان وتمتّع القرآن، رغم ما تسرّب إليه من التحريف والتنقيص والزيادة بمناعة، في الجملة، من التشويه والتّلف.

و قد مكّن المكتوب المسلمين منذ القدم من التدرّب على تحليل النصّ لفظا وتركيبا وبلاغة وسياقا سعيا إلى الدّلالة. و أدركوا قيمة السّند المستمدّ من النصّ من لغته، فهو سند مادّيّ موضوعيّ لا ينبني، في ظاهره على الأقلّ، على أهواء القارئ وشهواته، بل يستند إلى قواعد لغويّة مشتركة بين القرّاء جميعا بمقتضاها نزل القرآن و على أساسها يتمّ تحليل النصّ واستنباط المعاني بدرجات متفاوتة بينهم. ولذلك لم

يَخْلُ تفسير من التفاسير من الاحتجاج باللّغة بحسب ما يقتضيه تطوّر العلوم اللّغويّة، وبحسب ما يقتضيه جنس التفسير ونسبة حضور الايديولوجية فيه وتعلّق المفسّر بها وتعصّبه لها. فكان من التفاسير ما هو لغويّ بحت متعلّق، من جهة: بالكشف عن المعاني وتوضيحها، ومتعلّق، من جهة ثانية، ببيان إعجاز القرآن. وهو تفسير متجرّد من الأهواء السياسيّة والنزعات الايديولوجيّة إلاّ ما كان منها دفاعا عن لغة القرآن في توافقها مع لغة العرب وخلوّها ممّا يشوب الكلام البشريّ من نقص وخطل و خطإ وارتقائها، في نظمها، إلى الكلام المعجز. ولهذا الضرب من التفسير اللّغويّ المعجميّ والنحويّ الفضل على التفاسير التّي جاءت بعده فالتزمت في بيان الايديولوجيّة السياسيّة والفكريّة بالشّاهد اللّغويّ، وكان بعضها على ذلك أحرص من بعض. فلئن كانت اللّغة عند الطبري رافدا مدعّما للشرح المنقول عن السّلف فإنّها عند الزمخشري منطلق التفسير ومبتغاه ومنتهاه، فبدا تفسيره أكثر موضوعيّة وإقناعا بمواقف في الاعتزال تنساب من لغة القرآن انسيابا لا يشكّ القارئ في صحّته و يكاد لا ينتبه إلى خلفيّاته لو لا ترصّد خصومه وتنبيههم إلى ما يقرّون للزمخشري فيه بقدرة عجيبة على تقديمه تقديما لغويا مقنعا لا تقديما ايديولوجيا متسلّطا.

ولقد مكّن تطوّر العلوم اللّغويّة واكتمالها فيما بين القرنين الرابع والخامس من ظهور التفسير الموسوعيّ الذي، و إن رفع صاحبه فيه لواء مذهب من المذاهب الإسلاميّة، تعامل مع القرآن باعتباره "نصّا" و "خطابا" و "رسالة" أرادت به العناية الالاهيّة قضاء أمر في النّاس نَقَله الكلام إليهم و كان بالإمكان أن ينهض بأعباء هذه المهمّة غير الكلام من أساليب الإقناع المادّية من ترهيب وتعجيز، فَفَعَلَ الكلام في المكان والزمان و الأنفس ما لا تفعله الخوارق، وظلّ التلقّي كما أراده أسلوب القرآن وكما أرادته طبيعة اللّغة وكما أرادته تركيبة النفس البشريّة، مختلفا رغم وضوح المقاصد العامّة. ولقد مكّن تطوّر العلوم اللّغوية العربية كلّ ذي تأويل من الاحتجاج لتأويله احتجاجا علميّا من مادّة النصّ وسياقه أو قُلْ، على عكس ذلك، إنّ حاجة المؤوّل إلى الحجّة اللّغويّة المؤيّدة لتأويله قد دفعت البحث اللّغوي العربي إلى الاستجابة إلى مستلزمات التأويل فباتت اللّغة سلاحا يجرّده القائل بالمعنى وغيره والمعنى وخلافه. فكيف تقوم اللّغة دليلا، في التركيب الواحد، على المعنى وغيره؟ إنّ هذا هو موضوع الباب الثاني من هذا البحث.

القسم الثاني

تأويل القرآن
في علاقته باللّغة

مدخل:

إشكاليّة الدلالة في التفسير

1) المقدّمة

تمثّل عمليّة تفسير القرآن تجربة في قراءة النّص فريدة من نوعها إذ لا نظنّ أنّه يوجد في الحضارة العربيّة من النّصوص ما استقطب من الاهتمام وتعدّد القراءة وتنوّع الأقوال، كالذي استقطبه النّص القرآنيّ ومردّ ذلك إلى أمور فيه مميّزة نذكر منها أنّه نصّ سماويّ وأنّه نصّ دين وتشريع وأنّه نصّ معجز وأنّ فيه من الخصائص الأسلوبيّة ما يهيّئه لاختلاف الفهم وتعدّد التأويل. فإذا كان ذلك أثيرت في النّص القرآنيّ وحده قضايا المعنى المتشعّبة التي لا يتاح في غير الدراسة القرآنيّة وصفها وضبطه إلاّ بتفحّص نصوص مختلفة وأوضاع خطابيّة مستقاة من الواقع المكتوب أو الواقع الشفوي وربّما كانت وليدة خيال الدّارس وتصوّره فكان القرآن، في البحث العربيّ، أشدّ النّصوص تهيّؤا وأكثرها استجابة لمن يروم النّظر في تعامل العرب مع المعنى وأساليبهم في الفهم والتأويل ممّا يندرج في إطار البحث في الدلالة.

والدّلالة في البحث اللّساني المعاصر مشغل متأخّر تقدّمته في مطلع القرن العشرين نظريّات ومدارس لسانيّة ركّزت من اللّسان على خصائصه الشّكليّة وأولت البنية فيه من المكانة ما لم تُول للمعنى وبما أنّ حلقات التّطوّر العلميّ إنّما هي جملة من ردود الفعل بعضها على بعض فإنّ النّصف الثّاني من القرن العشرين قد ردّ الفعل في الدّرس اللّساني على ما أصاب المعنى والدلالة من تجاهل وتهميش فكانت خاصّة مدرسة شومسكي التّوليديّة التّحويليّة وكانت الدّراسات في علم الدّلالة ما تعلّق منها

بالبنية الدّلاليّة[1] وما تعلّق منها بمسائل التّواصل والتّفاهم البراقماتيّة ... قال ديكرو وتودوروف يردّان الفعل على إقصاء الدّلالة في مقدّمة قاموسهما الموسوعيّ في علوم اللغة[2]: "لقد اخترنا، عند دراسة المسائل اللّغويّة، أن نتناولها من وجهة نظر دلاليّة أساسا، فقضايا الدلالة ومستوياتها وطرق تجلّيها تمثّل مركز الكتاب كلّه، ويترتّب على هذه الأهميّة المسندة إلى الدّلالة: 1) أنّنا قدّمنا نظريّة شومسكي التّوليديّة والتّحويليّة تقديما مفصّلا، وقد ساهمت هذه النّظريّة أكثر من غيرها في رفع الاحتراز الذي أظهرته اللّسانيّات "العلميّة" زمنا طويلا من المسائل الدّلاليّة"[3].

فانفتحت بذلك في الدّراسة اللّغويّة صفحة جديدة عزمت على أن تواجه بصفة علميّة موضوعيّة إشكاليّة المعنى. هذه الاشكاليّة التي نظرت إليها الثّورة اللّسانيّة الحديثة شزرا باعتبار أنّ المعنى له ساق في العالم اللّغوي الواقعيّ المادّيّ وساقه الأخرى مغروسة غرسا غامضا تخمينيّا في عالم الفكر والرّوح والوجدان، وهو عالم، إن ولجه الباحث تعذّر عليه فيه الإنجاز العلميّ المخوّل للدّراسة اللّغويّة أن تلتحق بصفّ العلوم والحائل دون الإقلاع والتّطوّر.

---

(1) انظر في ذلك مثلا:

Ducrot et Todorov = dictionnaire encyclopédique des sciences du langage p : 49-63

على سبيل المثال: Greimas = la smantique structurale, PUF 1986

Du sens. Paris 1970

C.Kerbrat - Orecchioni = L'implicite. Paris 1986

وانظر "تقديم عام للاتّجاه البرغماتي -محمد صلاح الدين الشريف (ص 95-116) ضمن "أهمّ المدارس اللّسانيّة" المعهد القومي لعلوم التربية - تونس 1990

(2) ص 8 و 9 من ط. Seuil 1979

(3) انظر مقدّمة تشومسكي لكتابه Le langage et la pensée. Paris 1968 . p. 11-43

وانظر أيضا قريماس

La sémantique a toujours été la parente pauvre de la linguistique (p 6)
L'oubli de la sémantique est patent et volontaire, il est normal, dans les milieux linguistiques, de se demander, encore aujourd'hui (1986) si la sémantique possède un objet homogène, si cet objet se prête à l'analyse structurale.. <Sémantique structurale p.6>

وانظر في هذا المعنى ص 111 من: D.Delas et J.Filliolet = linsuistique et poètique. Larousse 1973 .

والمصنّفون المتجاسرون اليوم على علم الدّلالة أو على مسألة من مسائله واعون تمام الوعي بالصّعوبات الجمّة التي تعترض سبيلهم. من تلك الصعوبات ما يعود – كما قلنا – إلى حداثة هذا العلم نسبيًا، ومنها من يعود إلى خصوصيّة المبحث اللّسانيّ عامّة حيث يتولّى الكلام دراسة الكلام، ومنها ما يعود إلى خصوصيّة المبحث الدّلالي حيث يصعب الاكتفاء بالمظهر اللّغويّ وحده وتتجلّى الحاجة إلى علوم مساعدة غير لغويّة كالرّياضيّات والمنطق وعلم النّفس ... ومنها ما يعود إلى مطمح علم الدّلالة وغاياته وهو مطمح لا يختلف عن ذاك الذي تصبو إليه الدّراسة اللغوية خاصّة والدراسة العلميّة عامّة ونعني بذلك محاولة الإحاطة بالآليات والأدوات المفهوميّة اللازمة التي تخوّل لنا وصف لغة من اللغات باعتبارها جهازا دالاً[1]. فالهدف من علم الدلالة، وإن انطلق من الملاحظات الجزئيّة والأمثلة الفرديّة، يطمع في إقامة نظريّة عامّة تتحكّم في كلّ الآليات المنشئة للمعنى والمسيّرة لمختلف مسالك الفهم والتأويل وهذا مطلب ترنو إليه كلّ البحوث المعاصرة في هذا المجال دون أن تدّعي الظفر به وتمثّل الأبحاث في صلبه لبنات ينضاف بعضها إلى بعض لبناء صرح نظريّة الدلالة.

ولقد بدا لنا عند مطالعة ما تيسّر لنا الاطلاع عليه من مصنّفات التراث الدينيّ أن للدلالة مكانة في غاية من الأهميّة بل لقد كانت الدلالة في جلّ ما ألّف في التراث الدينيّ عامّة والقرآن خاصّة المرمى المستهدف والضالّة المنشودة غير أن تلك المصنّفات لم تكن لتتناول قضيّة الدلالة بدرجة واحدة من الوعي بها وانتهاج السبل إليها والتنظير لها. فالدلالة في كتب تفسير القرآن ممارسة تأويليّة أوّلا وقبل كلّ شيء فإن كان من تقعيد لها فعرضيّ في الغالب. والدلالة في كتب الفقه برهانيّة بالدرجة الأولى في اعتقادنا، تقوم أساسا على مقارعة النصوص تفنّد اجتهاد الخصم وتشرّع لاجتهادها بمختلف الوسائل الإقناعيّة التي يوفّرها الجدل. والدلالة في مؤلّفات الأصوليين تدرك، لتأخّرها نسبيّا في الزمن مستوى عجيبا من الإحاطة والشمول وقدرة فائقة على الإشراف على فنّ الدلالة إشراف المسيطر على المادة الواعي بتمفصلاتها وهياكلها، المنظّر لها تنظيرا واعيا مقصودا ولا غرابة في ذلك لمن علم أن المقصود من علم الأصول، أصول الفقه هو "العلم بالأحكام الشرعيّة الثابتة لأفعال المكلّفين

---

(1) Sémantique structurale p. 13.

خاصّة[1] وأنّ العلم بتلك الأحكام لا يكون إلا بفقه النصّ أي فهمه والعلم به وأنّ الفقه لا يتعلّق بوضعيات دلاليّة منعزلة أو متفرّقة بقدر ما يصبو إلى وضع "مجموعة القواعد المبيّنة لكيفية الاستدلال ومعرفة الطرق المؤدّية إلى استنباط الحكم من الأدلّة الشرعيّة[2]. إلاّ أنّه رغم هذا المسعى التقعيدي اللغويّ الذي أملته على الأصوليين مستلزمات سياسية وتشريعيّة في تأويل النصّ الديني المرجعيّ فإن مساهمة الأصوليين في حصر الدلالة تبقى مساهمة منقوصة محتاجة إلى تدخّلات غيرهم من العلماء ممّن تعامل مع القرآن من أمثال المفسّرين والنحاة وغيرهم[3] لا سيّما وأن المصنّفات في علم الأصول، على ما شهدته من نضج وضبط تبقى محافظة على المنهج الذي حدّده لها الإمام الشافعيّ واضع علم الأصول وتبقى مستندة إلى الهيكل الذي نصبه الشافعيّ في "الرسالة" وإن كسته شحما ولحما يكمّل صورته ويوضّح معالمه[4].

ولذلك استوجب منّا البحث في إشكاليّة الدلالة استنطاق المشتغلين بالمعنى القرآني على اختلاف اهتماماتهم ومناهجهم بل لعلّه من المطلوب في هذا المقام أن لا نتجاهل الجهود المبذولة في البحوث الدلاليّة اللّغويّة المعاصرة لا لننتهي إلى ما انتهت إليه أو لنسقطها على البحث الدلالي القرآني نجد لها فيه ما يناسبها أو يدعّمها وإنّما نستثمر منها منهجيّة في مقاربة المسألة ووجهة علميّة في مقاربتها وتصنيف مظاهرها... ذلك أنّنا نتوخّى في تناول الدلالة القرآنية منهجا وصفيّا نقديّـ يحاول الوقوف على مختلف وجوه الفهم والتأويل وعلى مختلف المبرّرات اللغوية وغير اللغوية المشرّعة وعلى مختلف الأسس المنظرّة للسلوك التأويلي وعلى مختلف الآليات اللغوية المؤمّنة للتبالغ والتفاهم ومختلف قضايا الدلالة الناشئة عن تركيب الكلام.

---

(1) أبو حامد الغزالي "المستصفى في علم الأصول" دار الكتب العلميّة بيروت. ط 2 . 1983 ص 4.

(2) السيّد أحمد عبد الغفار "التصوّر اللّغوي عند الأصوليين ص 13.

(3) للفلاسفة العرب مساهمة جليلة في تبيّن مفهوم الدلالة وتتبّع تجلياتها في اللّفظ والمعنى و دراسة القضايا التي تثيرها انظر في ذلك: عادل فاخوري – منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث. بيروت ط، 2. 1881 ص 38 و ما بعدها.

(4) يقول الفخر الرازي : اعلم أنّ نسبة الشّافعيّ إلى علم الأصول كنسبة أرسطاطاليس إلى علم المنطق وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض – الناس كانوا قبل الإمام الشّافعي يتكلّمون في مسائل أصول الفقه و يستدلّون و يعترضون و لكن ما كان لهم قانون كلّيّ مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة – فاستنبط الشّافعي رحمه الله علم أصول الفقه و وضع قانونا كلّيا يرجع إليه في معرفة مراتب الشّرع (التصوّر اللّغويّ عند الأصوليين ص 19).

وفي ظنّنا أن هذا المشروع الذي نعتزم إنجازه شبيه بذلك الذي دعا إليه محمد أركون بإلحاح في مواضع وأساليب مختلفة من أعماله يتعلّق بمباشرة سيميائية للنص القرآني تُكتشف من خلالها نظريّة المعنى في آلياتها وخلفياتها قال مثلا[1]: "إنّ القرآن يتجلّى لنا كخطاب خاصّ له ماديّته وبنيته التي يمكن لباحث الألسنيات أن يكتشف فيها أسلوبا خاصا في تشكيل المعنى وإنتاجه. وما ينبغي أن يشغلنا هنا هو معرفة كيفية تشكّل هذه الآلية المنتجة للمعنى في القرآن وفي اللغة العربية، وكيفية اشتغالها وانغراسها في وعي الملايين لكي تنتج فيما بعد الفكر الاسلامي". وقال في موضع آخر منوّها بالمقاربة اللغوية وداعيا إلى ضرورة الالتفات إلى النظرية الدلالية القرآنية[2]: " أصول الفقه قد تعرّضت بطريقتها الخاصّة لما نسمّيه اليوم بالابستمولوجيا أو النظرية النقدية للمعرفة ... فإنّه كان لعلماء الأصول ميزة كتابة مقدّمات لغوية لرسائلهم مطبّقة على القرآن والحديث. يوجد إذن كمّ هائل من الموادّ الخامّ التي تنتظر من يستغلّها على ضوء النظريات الحديثة للكتابة والقراءة وإنتاج المعنى وسيميائية النصوص الدينية والمجاز والرمز والعلامة والإشارة".

والجدير بالملاحظة أن سعينا إلى نظرية الدلالة العربية، وإن اعتمد في الغالب وثائق تنتسب إلى التأويل السنّي الرسميّ تفسيرا وفقها، يتعالى عن النظرة الضيّقة المنحصرة في مذهب دون آخر وفي عصر دون عصر فنحن، من جهة، سنحاول استنطاق التأويل المعارض ثم إنّنا نتوقع، من جهة أخرى، أن تنعقد قراءة النصّ على

(1) "تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي" ص 284 تعريب هاشم صالح- بيروت ط1 1986.

(2) السّابق ص 22 و قال أركون في هذا المعنى: "إنّ علم الدلالات (أو علم السيمياء La sémiotique) يطمح إلى الاستعادة النقديّة التي تتّخذ مسافة بينها و بين الموادّ المقروءة الأوّليّة ثمّ كلّ الموادّ الثانية أو الثانويّة التي أنتجها التراث في آن معا. كيف تقوم العلامات (Les signes) المستخدمة في النصوص بالدلالة و توليد المعنى؟ ما الآليات الألسنيّة أو اللغويّة المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى المحدّد و ليس أيّ معنى آخر غيره؟ لمن ينبثق هذا المعنى و ضمن أيّة شروط؟ (هذه الأسئلة) تهتمّ بوظائف المعنى بصفتها أساليب لتوليد الدلالة لا تزال تنتظر تحديد مكانتها المعرفية ضمن مقاربة شاملة تهتمّ بكلّ ما يعني و يدلّ. (الفكر الإسلامي قراءة علميّة ص 33-34 بيروت 1987 / وممّن اهتمّ، من المعاصرين، بالدلالة العربية: حلمي خليل "العربية والغموض - دراسة لغوية في دلالة المبنى على المعنى (الاسكندرية 1988) حاول فيه أن يثري المادة الدلالية العربية بالمنهج اللّساني الحديث / عبد القادر الفاسي الفهري "اللّسانيات واللّغة العربية" من 183 و ما بعدها (توبقال 1975) حيث البحث عن نظرية الدلالة في ضوء الدراسة اللّسانية المعاصرة.

أسس وفنّيات متشابهة وإن أدّت إلى المعنى وغيره أو المعنى وضدّه، فالإشكال المطروح هنا لغويّ دلاليّ أوّلا وقبل كلّ شيء وإن كانت المدوّنة المعتمدة سنيّة بالدرجة الأولى.

كما أنّه يجدر أن نضع هذا البحث في إطاره المتواضع الصّحيح فهو لا يدّعي البتّة الانتهاء إلى القول الفصل في قضيّة الدّلالة ومن زعم ذلك توهّم أنّه أحاط بجميع مسالك بثّ الكلام وتلقّيه المادّيّة منها والنّفسانيّة والمنطقيّة والسّياقيّة ... وتوهّم أنّه انتهى إلى الحقيقة الثّابتة في قضيّة لا يمكن أن يقرّ لها قرار ما دامت متعلّقة بعللم التّلفّظ والتّواصل البشريّ وإنّما نطمع في الوقوف، من جهة، على بعض خصائص المعنى في التّعامل مع النّصّ الدّينيّ عامّة، القرآني خاصّة ممّا قد يميّز الفكر الاسلامي دون غيره ثم نطمع في الوقوف، من جهة أخرى على بعض الحقائق في إنتاج المعنى وإدراكه ممّا يتعلّق بالظّاهرة اللّغويّة عامّة تبرز مدى عناية العرب القدامى بالموضوع ومساهمتهم في دراسته مساهمة يكون للقرآن فيها اليدّ الطّولى على الدّراسة العربيّة اللّغويّة والأدبيّة.

2) أحديّة المعنى أم تعدّد المعنى؟

إنّ هذا السّؤال يطرح إشكاليّة من أهمّ إشكاليّات الدّلالة. والجواب عن هذا السّؤال هو في الحقيقة تعبير من القارئ عن موقف مبدئيّ وسلوك "سياسي" في التّعامل مع الكلام عامّة والنّص خاصّة. والجواب عن هذا السّؤال هو تحديد للعلاقة بين القارئ وسلطة النّصّ وهي علاقة تكاد لا تختلف عن علاقة الفرد بالسّلطة الدّينيّة أو السّياسيّة لأنّ الأمر متعلّق بحقوق الفرد وحرّيته وهذه الحريّة تتراوح بين أن تكون معدومة وأن تكون مقيّدة وأن تكون مطلقة ولعلّ أسباب التّمرّد على النّصّ والتّحرّر من ربقته أو الاستسلام له هي الأسباب ذاتها الدّاعية إلى التمرّد على السّلطة أو الخضوع لها وهي أسباب، على اختلافها، لا تخرج عن أن تكون إلزاميّة في حالات الضعف وملازمة القانون أو إرادية ايديولوجية في حالات الانبهار بالمشروع وصاحبه أو رفضه ومعاداته. وبذلك يكون القول بأحدية المعنى أو بتعدّده قولا متّصلا بعلاقة القارئ بالنصّ أو بصاحب النصّ لا يعدو أن يكون عاكسا ومسايرا للقناعات الايديولوجية والأوضاع الثقافية والسياسية.

إن من حقّ الناظر أن يقرن ثنائية المعنى الواحد والمعنى المتعدّد بثنائية التفسير والتأويل وثنائية الظاهر والباطن: ذلك لأنّه ممّا فرّق به المسلمون بين التفسير والتأويل

أن يفيد التفسير « بيان لفظ لا يحتمل إلاّ وجها واحـدا » وأن يفيـد التـأويل « توجيـه لفظ متوجّه إلى معان مختلفة إلى واحد منها بما ظهر مـن الأدلّـة"[1]. فجـاز أن نطلـق على أحدية المعنى مصطلح التفسير وعلى تعدّد المعنـى مصطلح التـأويل. ولسـائل أن يتساءل عن الفرق ما بين هذا القسم والقسم السابق له المتعلّق بمناهج التفسير إن كـان كلاهما قائما على زوج التفسير والتأويل؟ والجواب عن ذلـك هـو أنّنـا، وإن لم نغـادر فعلا ثنائية التفسير والتأويل، نتناول من هـذه الثنائيـة وجـهين مختلفـين. فلئـن دار الكلام في القسم الأوّل حول مدى اكتفاء الشرح بالنصّ دون غيره ومـدى تعويلـه علـى اللّغة وكيفيّة استثمارها في الشرح وهذا وجه من وجوه الفرق بين التفسير والتأويل قلئم على انعكاس النص على نفسه أو انعكاسه على مجتمعه، فإن الكلام، هنا، في القسـم الثاني متعلّق باختلاف الفهم وتعدّد القراءات وهذا وجـه في القضيـة لا يتّصـل بفضـاء القـراءة ونوعيتـها بـل يتّصـل بكمّيـة القـراءة واتجاهـات الدلالـة. وهـذا الفـارق بـين الوجهين فارق لطيف دقيق إذ كثيرا ما يتداخل الوجـهان ويلتبسـان فيكـون التفسـير تفسيرا بالظاهر جامعا بين المباشرة اللغويّة وأحدية المعنى ويكـون تـأويلا جامعـا بـين القول بالباطن وتعدّدية المعنى. لكن ليس كلّ تفسير لغويّ أحـديّ المعنـى وليـس كـلّ تأويل متعدّد المعنى وفي ذلك الفرق بين المستويين ممّا نحاول تبيانه في هذا الباب مـن البحث[2].

وما دمنا في بداية الكلام عن تعدّد المعنى فإنّنا نلاحظ بداهة أنّ توزّع القرّاء بـين القول بالمعنى الواحد والقول بتعدّد المعنى ظاهرة منهجية انسانية لا تنحصـر في عصـر دون عصر ولا في حضـارة دون أخـرى ولا في جنـس مـن الكتابـة دون غـيره فالمسـألة قديمة متجدّدة وهي شاملة للقول الملفوظ والمكتوب وللنـص الديـنيّ والأدبـيّ والعـاديّ ... وبعبارة أخرى فإن الأمر متعلّق بقضيّة التواصل البشريّ عن طريق الجهاز اللغـويّ خاصّة السيميائيّ (العلاميّ) عامّة وما يستدعيه هذا الجهاز، عند تركيـب المتكلّم لـه

---

(1) "الإتقان" ج 2 ص 174.

(2) انظر في هذا المعنى رفض ابن الأثير مثلا في "المثل السّائر" لمفهوم التفسير على أنّه "بيـان وضـع اللّفـظ حقيقة" حيث لا تكون للفظ إلاّ دلالة واحدة، وتفضيله أن يطلق "التفسـير" علـى "بيـان وضـع اللّفـظ حقيقة و مجازا" و في ذلك احتمال الاختـلاف وتعـدّد الوجـوه. و قـال في تعريـف التـاويل: لا يخلـو تاويل المعنى من ثلاثة أقسام: إمّا أن يُفهم منه شيء واحد لا يُحتمل غيره. و إمّا أن يُفهم منه الشيء وغيره. (ج 1 ص 63 و 64 القاهرة د.ت.).

وتفكيك المتلقّي له، من عمليات فكريّة ونفسانيّة هي من التعقيد والغموض بحيث تظلّ قضيّة الدلالة قضية مطروحة على الدوام مهما كان الجهاز الحامل لها.

والملاحظ اليوم، في الدراسات المعاصرة على الجملة، أنّ الجدل في هذه المسألة قد خفّت حدّته بل كأنّه بات من المسلّمات أن المعنى في النصّ لا يمكن أن يكون إلاّ جمعا وكأنّ رسوخ هذه العقيدة راجع إلى عاملين رئيسيين أحدهما ذاتيّ ايديولوجيّ بالدرجة الأولى ينبع من سلوك فلسفيّ سياسيّ متعلّق بمبدإ التعدّدية والحريّة الفردية تُمارس في الحياة السياسية والاجتماعيّة وفي القراءة الأدبية فطالّب القارئ الفرد أن يفهم النص فهما مختلفا وأن يوجّه دلالته الوجهة التي يرتئي وربّما استند في ذلك إلى دليل يشرّع لقراءته وربّما لم يستند إلاّ إلى حقّه في الاختلاف والتميّز ومن هذه الفلّة تسرّب إلى عالم النقد الأدبيّ متطفّلون كثيرون. أمّا العامل الرئيسيّ الثاني فموضوعيّ: لغويّ ينطلق لبيان حتميّة تعدّد القراءة ممّا في الجهاز اللغويّ والنظام السيميائي الرمزيّ من تعقيد وعدم استقرار وثبات وممّا في مسالك التقبّل وأجهزته الفكريّة والنفسانية والسياقية من الغموض والاختلاف بل التباين من شخص إلى شخص ومن مكان إلى مكان ومن زمانٍ إلى زمان.

إلاّ أن المميّز في هذا التأويل اللغوي أنه رغم الإقرار بعوائق التفاهم وتوحيد المعنى، يحدّ من حرّية الكاتب في ما يكتب ومن حريّة القاريء في ما يقرأ: ذلك أنّ كلاً من الطرفين مقيّد بشروط ومنضبط لقواعد مسيّرة لعمليتَيْ الكتابة والقراءة بدونها ينحلّ الخيط الرابط بين العناصر المساهمة في العقد اللغويّ الاجتماعي. والذي وجب أن لا يخفى علينا، وهو من أمارات الطرافة والتناقض في الوقت نفسه، أن الحرص الشديد على التعدّد يترجم في الحقيقة عن الحرص الشديد على التميّز والفرادة، فالذي يدعو إلى ختلاف الفهم إنّما يفسح، في الحقيقة، لفهمه وتأويله فضاءً ويقتطع لنفسه حقّا في الاجتهاد في النصّ، فإذا تمّ له ذلك واعتُرف له بحقّه في الاجتهاد رجّح رأيه على غيره من الآراء بل ربّما تعصّب له وخطّأ ما دونه، وكثيرا ما ترى في سلوك الدارسين ما يشبه التناقض بين التنظير للتأويل واختلاف الفهم من جهة وإيثار القراءة الشخصية عند التطبيق في درجات من التحيّز تتفاوت بين لفت الناظر إلى أهميّة ما يضيفه الدارس وبين تعديله لآراء غيره ومناهجهم وبين تخطئتهم والاستئثار دونهم بالحقيقة. فإذا كان هذا، في لمحة خاطفة وكلمة عامّة، شأن المعنى في الدراسة اللغويّة والأدبية المعاصرة تساءلنا إن كانت للعرب القدامى، من خلال

تفاسير النص القرآني، استراتيجية في الدلالة تضبط للمعنى شروطه وحدوده وتساهم في إطار البحث اللغويّ في بلورة نظرية من أخطر ما يطمع البحث المعاصر إرساءه.

3) نظريّة الدلالة الائتلافيّة

المعروف، من خلال مقدّمات المفسّرين وشروحهم ومن خلال كتب علوم القرآن، أنّ المسلمين قد اتّخذوا إجمالا، موقفين متقابلين فيما يتّصل بالمنهج الواجب اتّباعه في تفسير القرآن. أحدهما، وهو الموقف السّنّيّ عامّة، يدعو إلى التّفسير الواحد الجماعيّ والثّاني، وهو موقف المعارضة الإسلاميّة غالبا، يدعو إلى التأويل المتعدّد الفردي، والمعروف أيضا أنّ كلا الفريقين مستند إلى حجج متنوّعة بعضها مصرّح به مستمدّ من القرآن[1] والسنّة والصّحابة أو من اللّغة وقوانينها وبعضها مسكوت عنه سياسيّ دينيّ يشرّع لكلّ حزب وجوده وبقاءه واستمراريته بل وفرض قراءته للتّاريخ ومشروعه السّياسيّ والاجتماعيّ المنبثق من القرآن، دستور المسلمين المشترك على اختلاف مللهم ونحلهم. وعلى هذا الأساس يحسن أن لا نتكلّم عن نظريّة واحدة في الدّلالة القرآنيّة بل أن نتكلّم عن نظريّتين متقابلتين إحداهما توصد باب الاجتهاد أو قل تضيّق فيه أيّما تضييق والثّانية تفتح الباب للاجتهاد وربّما فتحته له على مصراعيه. أي أنّ الأولى منهما سابقة تحاول أن تحافظ على أسبقيتها ومكانتها بشتّى الوسائل أمّا الثّانية فلاحقة تحاول أن تزحزح الأولى وتنافسها على الرّقعة السياسيّة الإسلاميّة.

ورغم هذا الاعتبار الذي أوليناه للنّظريّة الأحديّة ورغم النّفوذ الذي تمارسه على المصنّفات السّنّية المنظّرة لتفسير القرآن وعلومه فإنّنا لن نفسح لها، هنا، إلاّ مجالا محدودا. ذلك لأنّها منهجيّا تتقاطع والنّظريّة التّأويليّة، رغم اختلافهما، في نقاط اهتمام، يحسن، اجتنابا للتّكرار، أن نؤخّر الكلام فيها أضف إلى ذلك أنّ في هذه النّظريّة من الزّجر والتّضييق في مجال الفهم ما لا يتناسب وواقع القراءة وما يجعل هذه النّظريّة نصّا قانونيّا مثاليّا غير ذي صلة بعالم الممارسة والتّطبيق عالم

---

(1) لقد انتهج اللّغويون في العادة، سلوكا تأويليّا في تفسير القرآن يقرّ بتعدّد المعنى واختلافه، ولم يكن هؤلاء اللّغويون ينطلقون، في ظنّنا، من خلفيات ايديولوجيّة حزبيّة، وإنّما سعوا، وذلك من شأن اللّغويين اليوم، إلى وصف أنماط الاختلاف الدلالي وتحليلها معتبرين القرآن خطابا لغويا بالدرجة الأولى.

الاختلاف والتّباين[1] أو هي، على وجه التّدقيق، نظريّة قد تمّ إنجازها على النّصّ القرآنيّ أنجزتها السّنّة مرّة أولى وأخيرة وإنّما كانت الأخيرة لأنّها القراءة الأحديّة التي حدّدت الدّلالة ومسالكها ودعت الخلف، في التفسير، إلى الاقتداء بالسّلف. فإذا كان ذلك اكتفينا من هذه النّظريّة بالإلماع إلى أهمّ الأسس التي تنبني عليها بناء يتّسم، في ظاهره، بالتّماسك والتّآلف.

إنّ أوّل ما يجدر البدء به هو أن جماعة السنّة مختلفون حول حاجة المسلم إلى تفسير القرآن وأشدّ هؤلاء تطرّفا وتزمّتا طائفة من السنّة دعت المسلمين، على اختلاف منازلهم العلميّة، إلى الإمساك عن تفسير القرآن والقناعة بما أُثِر عن الرّسول والصحابة « فلا يجوز لأحد، في اعتقادهم، أن يتعاطى تفسير شيء من القرآن وإن كان عالما أديبا متّسعا في معرفة الأدلّة والفقه والنّحو والأخبار والآثار وليس له إلاّ أن ينتهي إلى ما رُوي عن النّبيّ"[2]. ولقد قلنا في مناسبة سابقة إنّه من المغالاة بل من الظلم أن نقصر هذا الموقف الصارم على أهل السنّة دون سواهم من المواقف المتطرّفة عند الشيعة أو غيرهم ممّن يقصرون المعرفة على الإمام ويلزمون العامّة بتقبّل التأويل والعمل به حسب هرميّة معرفيّة وسياسيّة مضبوطة.

وفي هذا الإطار الرّافض للحرّية الفرديّة في قراءة القرآن يمكن أن ندرج مقالة البلكفية مثلا[3]. ومثل هذه المقالة تلزم صاحبها بجملة من المواقف اللّغوية، إليها تستند المقالة وبها تدافع عن كيانها، من ذلك أن الرافض للاجتهاد في القرآن لا يمكن أن يقول إلاّ بالتوقيف في اللّغة ولعلّ ابن فارس هو خير من عبّر عن توقيفيّة اللّغة واحتجّ لها وتصوّر قنواتها انطلاقا من آدم وقد علّمه الله من اللّغة ما احتاج إليه في زمانه، مرورا بأنبياء الله وانتهاء إلى رسول الله، قال ابن فارس محذّرا: "ثمّ قرّ

---

(1) انظر تأكيدا لهذا على لسان محمد أركون مثلا. قال : "فنحن كنّا قد رأينا سابقا مدى اختلاف التفاسير والمفسّرين في ما بينهم، و رأينا كم هو من الصّعب أن نقرأ القرآن أو أن نفسّره بطريقة أحاديّة الجانب و أحاديّة المعنى : أي بطريقة تقودنا إلى أرثوذكسيّة واحدة تفرض نفسها إجباريّا على الجميع و تقدّم جوابا قاطعا على كلّ نقاط الخلاف. (الفكر الإسلاميّ – نقد واجتهاد – تعريب هاشم صالح دار السّاقي ط1 / 1990 ص 104–105.

(2) "الإتقان" ج 2 ص 180.

(3) هم جملة أهل الحديث والسنّة يقرّون أنّ الله على عرشه و أنّ له يدين بلا كيف، و أنّ له عينين بلا كيف، و أنّ له وجها. و ينكرون الجدل والمراء في الدين والخصومة في القدر بالتسليم للروايات الصحيحة و لا يقولون كيف؟ و لِمَ؟ لأنّ ذلك بدعة. (أبو الحسن الأشعري – مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين. القاهرة 1969 ج 1 ص 345–347.

الأمر قراره، فلا نعلم لغةً من بعده حدثت. فإن تعمّل اليوم لذلك متعمّل وجد من نقّاد العلم من ينفيه ويردّه[1]. قال السيوطي في المزهر: "هذا كلّه كلام ابن فارس وكان من أهل السنّة."[2]

ويترتّب على القول بالتّوقيف حتما جملة من المباديء اللّغويّة المنكرة لمسؤولية الانسان في وضع اللّغة وتطويرها وأخطر تلك المباديء إنكارُ القياس فَمَن من الدارسين لم يقرأ قول ابن فارس المعروف في منع القياس قال: "وهذا أيضا مبنيّ على ما تقدّم من قولنا في التوقيف، فإنّ الذي وقّفنا على أن الاجتنان التستّر، هو الذي وقّفنا على أن الجنّ مشتقّ منه، وليس لنا اليوم أن نخترع، ولا أن نقول غير ما قالوه، ولا أن نقيس قياسا لم يقيسوه، لأن في ذلك فساد اللغة وبطلان حقائقها. ونكتة الباب أن اللغة لا تُؤخذ قياسا نقيسه الآن نحن[3].

ولا يمكن لمن يرفض الاختلاف في تفسير القرآن إلاّ أن يقول بالحقيقة وأن ينكر المجاز في اللغة رغم ما في ذلك من التعنّت الذي يفضحه الواقع اللغويّ. قال الزركشيّ في باب الحقيقة والمجاز: "وأمّا المجاز فاختُلِف في وقوعه في القرآن، والجمهور على الوقوع، وأنكره جماعة منهم ابن القاصّ من الشافعيّة وابن خويز منداذ من المالكية ... وشُبهتهم أن المتكلّم لا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلاّ إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير، وهو مستحيل على الله سبحانه وهذا باطل ... ولو سقط المجاز من القرآن سقط شطر الحسن."[4]

وليس من الصعب أن نتكهّن بموقف هؤلاء من ثنائيّات قرآنية مشابهة كثنائية المحكم والمتشابه وثنائية الظاهر والباطن حيث التقابل الواضح بين التفسير الواحد في المحكم والظاهر والتأويل المتعدّد في المتشابه والباطن. وباختصار فإن هذا الموقف المتصلّب كان موقفا مدافعا على واجهتين: واجهة خارجية يمثّلها غزو الأعاجم الحضاري والسياسي وواجهة داخلية يمثّلها خطر تصدّع الصفّ الاسلامي إلى فرق وملل أمّا الدفاع فلم يكن يميّز، وأنّى له ذلك، بين العروبة والاسلام، وبين

(1) "الصاحبي في فقه اللّغة" القاهرة د.ت. ص 33.

(2) "المزهر" ط. عسيى البابي الحلبي د.ت.ج 1 ص 10.

(3) "الصاحبي" ص 67.

(4) "البرهان في علوم القرآن" ج 2 ص 255 / وانظر كذلك ابن قتيبة –"مشكل تأويل القرآن" – باب القول في المجاز.

العربية والقرآن فكان الدفاع عن أحدية القراءة وجها من وجوه النضال مرتكزا، بالأساس، على تصوّر لغويّ لم يلبث العرب، لاعتبارات غير لغوية، أن تورّطوا فيه، فصدعوا في حقّ العربية عامّة ولغة القرآن خاصّة بأحكام تمجيدية وعصبية ستراجعها الدراسة العربية نفسها في ما بعد. من ذلك فضل العربيةعلى غيرها من اللّغات لما فيها من استعارة وتمثيل وقلب وتقديم وتأخير وغيرها[1]، وفضل قريش على سائر العرب فهم أفصح العرب ألسنة وأصفاهم لغة ولذلك اختارهم الله واختار منهم نبيّا هو أفصح الخلق وأشدّهم إحاطة باللّغة، ومن ذلك إنكار العرب أن يكون في القرآن شيء بغير لغة العرب تطهيرا للغة القرآن من دنس الأعجمية وتشريعا للإعجاز القرآنيّ الذي هو إعجاز فصاحة لا إعجاز رطانة. قال أبو عبيدة: إنّما أُنزل القرآن بلسان عربيّ مبين. فمن زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول[2].

إلاّ أنّ هذا الموقف المتطرّف المنكر للاجتهاد والاختلاف في التفسير كان، ككلّ موقف متطرّف، شأن أقليّة من المسلمين السنّيين. أمّا الموقف الغالب عليهم فقلئل، في الظاهر بالاختلاف والاجتهاد. وإنّما دفعهم إلى تجويز تفسير القرآن عاملان رئيسيان أحدهما نصّي تمثّل فيما جاء في القرآن والسنّة وأُوّل على أنّه حثّ على الاجتهاد في القرآن من قبيل قوله تعالى: "أفلا يتدبّرون القرآن أم على قلوبهم أقفالها" والحديث المرويّ عن الرسول: "أُنزل القرآن على سبعة أحرف لكلّ آية ظهر وبطن". أمّا العامل الثاني فلغويّ بالدرجة الأولى يقوم على ما يلاحظه أهل العربيّة في واقع الاستعمال اللّغويّ من تراوح في التركيب بين الوضوح والغموض ومن اشتمال النظام اللغوي على جملة من الآليات الفنيّة البلاغيّة تلمّح إلى المعنى وتعِد به دون أن تقرّبه من باب التورية والكناية والمجاز والاستعارة. ويقوم على ما في واقع النصّ القرآني من الكلام المتشابه الداعي إلى الاجتهاد والاستنباط. قال ابن قتيبة مثلا في هذا المعنى: "إنّ القرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها، ومذاهبها في الإيجاز والاختصار والإطالة والتوكيد والإشارة إلى الشيء وإغماض بعض المعاني حتّى لا يظهر عليه إلاّ اللّقِنُ (سريع الفهم) وإظهار بعضها، وضرب الأمثال لما خَفِي ولو كان القرآن كلّه ظاهرا مكشوفا حتّى يستوي في معرفته العالم والجاهل لَبطل التفاضُل بين النّاس وسقطت المحنة وماتت الخواطر."[3]

---

(1) "الصاحبي" ص 41.

(2) السّابق ص 59.

(3) "مشكل تأويل القرآن" ص 86.

أمّا الطريف في فلسفة أهل السنّة في التعامل مع القرآن فهو أنّها بقدر ما تؤيّد مبدأ الاجتهاد والاختلاف[1] تلجمه بقيود شتّى وتحاصر أسبابه المختلفة ومجاريه المتشعّبة فتقرّب بينها وتضيّق في مسارها وتشذّب من روافدها لتصبّ في نهاية المطاف، رغم اختلافها، في مصبّ واحد واتّجاه واحد وتأويل متقارب ائتلافي، القراءات فيه تتوافق وتتعاضد لكنّها لاتتخالف ولاتتناقض ولا تعدل عن السكّة التي حدّدها التفسير الجماعيّ وهذا المعنى ساطع مؤكد في المصنّفات المنظّرة لمنهج التأويل السنيّ. قال الكرماني عند قول الآية: ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا: الاختلاف على وجهين اختلاف تناقض وهو ما يدعو فيه أحد الشيئين إلى خلاف الآخر وهذا هو المتنع على القرآن، واختلاف تلازم وهو ما يوافق الجانبين كاختلاف وجوه القراءة واختلاف مقادير السور والآيات واختلاف الأحكام من الناسخ والمنسوخ والأمر والنهي والوعد والوعيد[2] وجاء في الاتقان: "الخلاف بين السلف في التفسير قليل وغالبُ ما يصح عنهم من الخلاف يرجع إلى اختلاف تنوّع لا اختلاف تضادّ"[3]. أمّا من توهّم الاختلاف على أنّه اختلاف تناقض فإنّه إمّا أن يكون كافرا متعمّدا أو أن يكون جاهلا أساء الفهم عن السلف وتوهّم اختلاف المراد لاختلاف التعبير[4] أو لاختلاف القراءة وذلك أنّه قد يرد عن (الصحابة) تفسيران في الآية الواحدة مختلفان فيُظن اختلافا وليس باختلاف وإنّما كلّ تفسير على قراءة."[5]

---

(1) بل هي ترى في الاختلاف نعمة وحكمة وفوائد جمّة ذكر السيوطي بعضها، فمنها: التهوين والتسهيل والتخفيف على الأمّة، و منها إظهار فضل العرب على سائر الأمم إذ لم ينزل كتاب غيرهم إلاّ على وجه واحد، و منها إعظام أجر العرب من حيث إنّهم يفرغون جهدهم في تحقيق القرآن وضبطه .. و منها إظهار سرّ الله في كتابه و صيانته له عن التبديل و منها المبالغة في إعجازه (الإتقان ج 1 ص 86)

(2) "الإتقان" ج 2 ص 31.

(3) ج 2 ص 177 و ج 1 ص 141.

(4) "البرهان" ج 2 ص 159–160 / وانظر ج 2 ص 152 من فصل: في تقسيم التأويل إلى منقاد ومستكره.

(5) "الإتقان" ج 2 ص 183 و يبرز هذا المعنى عند المحدثين في كتاب "الجمع الصّوتي الأوّل للقرآن أو المصحف المرتّل للبيب السّعيد. قال: اختلاف القراءات لا يعني أنّ فيها تنافيا أو تضادّا أو تناقضا و كلّها سواء في الأسلوب والغاية (ص 130 دار المعارف ط 2 د.ت.) وانظر مقال التهامي نقرة: "القرآن والمستشرقون" ج 1 ص 46 و ما بعدها في في "مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلاميّة.

أمّا الاجراءات النظريّة التي وقع اتّخاذها لتحقيق التأويل الائتلافي الجامع بين حقّ القاريء في الاختلاف وواجبه في الائتلاف فتمثّلت في جملة من القيود والشروط التي يمكن حصرها في المسائل الآتية:

حجم التفسير

المشهور في هذا الموضوع والمعتمد حديث مرويّ عن ابن عباس يصنّف فيه تعامل المسلم مع النصّ القرآني في ثلاثة مواقف رئيسيّة: [1]

- ما لا يعذر واحد بجهالته
- ما لا يعلمه إلاّ الله تعالى
- ما يرجع إلى اجتهاد العلماء

أما الموقف الأول فهو يشتمل من نصوص القرآن "ما تتبادر الأفهام إلى معرفة معناه من النصوص المتضمّنة شرائح الأحكام ودلائل التوحيد، ويشمل كلّ لفظ أفاد معنى واحدا جليّا لا سواه يعلم أنّه مراد الله تعالى[2]. فهذا النمط من الخطاب القرآني لا يحتاج لا إلى تفسير ولا إلى تأويل فهو واضح ذو دلالة واحدة وذو أهميّة خطيرة لأنه يمثّل الأسس التي تنبني عليها العقيدة والتي لا يكون المسلم مسلما إلاّ إذا سلّم بها وعمل بمقتضاها من الأمثلة المقدمة على ذلك قوله تعالى: "فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللّهُ" (محمد/19) وقوله: "وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ" (البقرة/43) وهذا الشكل الواضح من الكلام القرآني يمسح، في النظرية السنّية الرسمية، الحجم الأوفر من كتاب الله ويتلبّس بما جاء فيه على الظاهر، وما جاء فيه على الحقيقة، وما جاء فيه محكما من قبيل "الآيات الناطقة ظواهرها بوجود الله تعالى وتوحيده وتنزيهه، والداعية إلى أسمائه وصفاته كقوله تعالى: «أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ ..."(النمل/60) و"أَمَّنْ جَعَلَ الأَرْضَ قَرَارًا..."(النمل /61) و"أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ" (النمل/62).

قال الزركشي "وأكثر ما يأتي من الآي على هذا"[3]. إلاّ أنّه يجدر بنا في هذا السياق، أن نلاحظ أنّ صفة الوضوح التي يطلقها أهل السنّة على هذا الحجم الضخم

---

(1) هي في الحقيقة أربعة احتمالات اختصرنا اثنين منها في واحد لأنهما يعودان إلى شيء واحد (انظر "البرهان" باب أقسام التفسير ج 2 ص 164 و "الإتقان" ج 2 ص 182-183.

(2) "البرهان" ج 2 ص 164.

(3) "البرهان" ج 2 ص 254-255.

من آي القرآن إنّما هي صفة نسبيّة وليست صفة مطلقة معنى ذلك أنّ هذه الآيات التي أكسبتها الجماعة دلالة موحّدة مضبوطة يمكن أن تكون، في حدّ ذاتها، محلّ خلاف وتأويل يتطرّق إليها من جوانب عديدة في أسباب نزولها أو قراءتها أو معجمها أو إعرابها أو مجازها ... ممّا يطرح إشكاليّة الوضوح ويدفع إلى الاحتراز والنسبيّة عند تناولها. وليس بإمكان أهل السنّة، في ظنّنا، أن يسموا هذه الآيات بالوضوح وأن يلتزم المسلمون بوضوحها إلاّ إذا سلّم الخلف بقول السلف ونقل عنه نقلا لا يقبل التشكيك ولا التفكير كما أنّ ذلك الوضوح وذلك الاتفاق لا يمكن أن يحصلا دون القناعة من كلام الله بالقول الظاهر والمعنى الأوّل والمقصود البسيط الجمليّ وإلاّ فإنّ آية من قبيل " وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » يمكن أن تكون وقد كانت محلّ خلاف لِمن لم يشأ أن يقف بالقرآن عند معانيه الأوائل. ومهما يكن، فإنّ هذه الآيات الكثيرة واضحة ومقاصدها معروفة وسواء ورد في أمرها تفسير نبويّ مأثور أم لم يرد فهي داعية إلى ما لا يمكن للمسلمين أن يختلفوا فيه ولا حاجة لهم في تفسيره: توحيد الله وعبادته وطاعته والاستجابة لشريعته.

أمّا الموقف الثّاني فهو نظير الموقف السّابق من حيث الدّعوة إلى أن يمسك المسلمون عن تفسيره.

أمّا الأسباب الدّاعية إلى الإمساك فمختلفة بل هي متقابلة فلئن انعدمت الحاجة إلى التفسير سابقا لفرط وضوح النصّ والعلم بمضمونه فإنّ الحاجة إلى تفسيره تنعدم هنا لفرط انغلاق المعنى وعجز الإنسان عن إدراكه وذلك هو شأن المتشابه في القرآن وقضايا الغيب والحروف الفواتح ... قال الزركشي: "وكلّ متشابه في القرآن عن أهل الحقّ فلا مساغ للاجتهاد في تفسيره ولا طريق إلى ذلك إلاّ بالتوقيف من أحد ثلاثة أوجه: إمّا نصّ من التنزيل أو بيان من النبيّ، صلّى الله عليه وسلّم، أو إجماع الأمّة على تأويله، فإذا لم يرد فيه توقيف من هذه الجهات علمنا أنّه ممّا استأثر الله تعالى بعلمه[1].

أمّا الضرب الثالث والأخير من النصوص القرآنيّة فهو ذاك الذي يجوز فيه الاجتهاد والاختلاف وهو لئن لم يُحدّد تحديدا ماديّا جليّا في النصّ القرآني، قد

(1) "البرهان" ج 2 ص 166.

انحصر في عدد ضئيل من آيات القرآن وشفعت النظريّة السنيّة ضآلـة الحجم بجملـة من القيود في المفسّر وفي التفسير سلبته بيد الحريّة التي كانت أعطتها باليد الأخرى.

4) شروط التفسير

إنّ الشـروط المطلوب توفّرهـا لفتـح باب الاجتهــاد كثيرة ومتنوّعـة ودالّـة، من جهة، على تهيّب المسلـم من أن يقـول في القرآن برأيه فيخطيء فيوجّه الشريعة إلى غير ما يكون الله أراده فيتبوّأ مكانه من النّار، وهي دالّة، من جهة أخرى، علـى حرص أهل السنّة أن يكون تفسير القرآن تفسيرا منقـولا بالدرجـة الأولى وفي خطوطـه التشريعيّة العريضة فكانت الشروط الموضوعة المَخرجَ المناسبَ المحقّق لتفسيرٍ، المفسّرُ، في ظـاهره حـرّ، وفي باطنـه أسـير المذهـب. أمـا القيـود المضروبـة فقـد كـانَ بعضـــهـا ايديولوجيا وكان بعضـهـا الآخـر علميّـا موضوعيّـا لغويّـا وربّمـا تداخـل الايديولوجـي واللغويّ وتعلق بعض هذه الشروط بهويّة المفسّر وتعلّـق بعضـها الآخـر بعمليّـة الشـرح نفسها. أمّا فيما يخصّ المفسّر فشرطه الأساسي أن يكون مؤمنا مسلما سنّيا وأن يكـون اعتقاده صحيحا: «لأنّه لا يؤمن إن كان متّـهما بالإلحـاد أن يبغـي الفتنـــــة ويغـرّ الناس .. كـدأب الباطنيّـة وغلاة الرافضة، وإن كان متّهما بهوى لم يؤمن أن يحمله هواه كلّما يوافـق بدعتـه كـدأب القدريـة فـإنّ أحدهـم يصنّـف الكتـاب في التفسيـــر ومقصوده منه الإيضاح الساكن ليصدّهم عن اتّباع السلف[1]... ويترتّب حتما على هـذه الخصال في المفسّر أن يكون في منهجيّة التفسير، مبجّلا مصادر في شرح الآية خارجـة عن النصّ وعن قارئه، متقدمة عليها مأثورة ومرتّبة ترتيبا هرميّـا انطلاقـا مـن القـرآن نفسه يشرح بعضه بعضا فالسنّة تعرّف بأسباب نزوله وتوضّح غامضه وتفصّـل مجملـه ... فأقوال الصحابة والتابعين ولذلك كان من شروط المفسّر الاطّلاع علـى مـا يحـفّ بالنصّ من علوم القرآن وشروح المتقدّميـن على أساس "أنّ" ما ورد بيانه من صـاحب الشرع ففيه كفاية عن فكرة من بعده، وما لم يرد عنه بيانه ففيه حينئذ فكـــرة أهـل العلـم بعده ليستدلّوا بما ورد بيانه علـى مـا لم يـرد[2]". فـإذا لم يجـد المفسّـرِ مـن الأخبارِ الصحيحة ما به يتزوّد في شرحه جاز له أن يعمل رأيه في النصّ ولا يتوفّر لـه ذلك إلاّ إذا كان عالما بلغة العرب وسننهم في التخاطب حتّى يتأتّى لـه الفـهم السليم للنصّ القرآني المنزّل على لغة العرب وقواعدها[3].

---

(1) "الإتقان" ج 2 ص 176 وانظر "البرهان" ج 2 ص 180–181.

(2) "الإتقان" ج 2 ص 179.

(3) نشير إلى هذا المعنى، هنا، إجمالا، وهو موضوع الفصول القادمة. عن مـالك بـن أنـس قـال: لا أوتـى برجل غير عالم بلغات العرب يفسّر كتاب الله إلاّ جعلته نكالا ("البرهان" ج 2 ص 161).

والجديـر بالملاحظـة في هذا الصدد هو أنّ اللّغة في علاقتها بالايديولوجـيا، لا تتمتّع بحرّية مطلقة في التأويل وليس لها القول الفصـل في الدّلالـة فـهي، عنـد أهـل السنّة في خدمة الشّرع تدلّ عليه وتؤكـدّه، وهـم في ذلـك، يوظّفونـها التوظيـف الـذي شهّروا به عند مناوئيهم فإذا كانت الآية القرآنية محلّ اختلاف في قراءتـها مثــــلا ودار الاختلاف حول صحّة الرواية وموافقة العربية فإنّ الأولويــة إنّمـا تكـون للروايـة فالقراءة مقبولة إذا صدرت عـن ثقـة وإن لم تكـن لهـا صحّـة في اللّغـة العربيّـة وهـي مردودة إن كان ناقلها ضعيفا وإن وافقت اللّغة[1]. وقد ألحّت المراجع علـى المفسّر أن يراعي السياق الـذي تـنزّلت فيـه الآيـة و« الغـرض الـذي سيق لـه الكـلام"[2] وقـال الزركشي: "ليكن محطّ المفسّر مراعاة نظـم الكـلام الـذي سيق لـه وإن خـالف اصـل الوضع اللّغويّ"[3] وكان المقصـود مـن ذلـك، وقـد صحّ اعتقـاد المفسّـر، أن لا ينتـهي التفسـير إلى مـا ينـافي "الشـرع" في أحكامـه ومعانيـه المعروفـة، المـأثورة عـن الرسـول والصحابة والتابعين ولو اقتضى ذلك تخريجا لغويّا مخالفا للقانون أو الاستعمال.

اما اللّغة الـتي يحتـاج إليـها فـالمقصود منـها العلـوم اللّغويـة إجمـالا الصوتيّـة والمعجميّة والنحويّة والبلاغيّـة ولا يعـدم النـاظر في مصنّفـات علـوم القـرآن ومقدّمـات التفاسير ملاحظات منهجيّة نظريّة مفيدة تنبّه إلى قضايا المعجـم القرآنـي أو الإعـراب أو البلاغة وترشد، عند الإشكال، إلى مختلـف وجوهـه وأسـبابه وإلى أقـوم السبـــل وأفضل المخارج إلى المعنى[4].

والحاصـل من هــذه المصنّفـات، بعد الإقرار باختـلاف نسبيّ في ما بينـها، أنّ القرآن في حجمه الأعظم نصّ واضح وأنّ السّلف الصالح قـد كشـف فيـه مـا مـن حـقّ المسلم وواجبه أن يفهمه ويطّلع عليه وأن مجال الإضافة والاجتهاد مجال ضيّـق جـدّا مقصـور على العلمــاء وللعلمــاء فيه مسالك غيــر لغويّة ولغويّـة مسطّرة. فإن كان مـن اختــلاف بينهم فإنّه في فروع ثانويــة من الدّين، لا تتّصل بالمبــاديء والأركـان وهـو

(1) "الإتقان" ج 1 ص77: باب معرفة المتواتر والمشهور والآحاد والشّاذ والموضوع والمدرج.
(2) السابق ج 2 ص 186.
(3) السّابق ج 2 ص 186.
(4) انظر مثلا "البرهان" فصل: في ذكر الأمور التي تعين على المعنى عنـد الإشـكال ج 2 ص 199-200 و فصل: في الإجمال ظاهرا و أسبابه ج 2 ص 209-214.

اختلاف ائتلافيّ تأييديّ لا تناقض فيه ولا صراع بين أهل الفرقة الواحدة كأن يختلف قارئان في الوقف في الآية الآتية:

إِرْحَمْنَا / أَنْتَ مَوْلاَنَا / فَانْصُرْنَا عَلَى القَوْمِ الظَّالِمِينَ

أو: ارحمنا أنت / مولانا فانصرنا على القوم الظالمين

أو كالاختلاف المكمّل المنسوب إلى عائشة وحفصة في: "والصلاة الوسطى صلاة العصر" أو قراءة ابن مسعود "والسارق والسارقة فاقطعوا أيمانهما" فدلّ ذلك على أن الصلاة الوسطى المسكوت عنها في القراءة المشهورة إنّما هي صلاة العصر، وأنّ يد السّارق المقطوعة إنّما هي اليد اليمنى[1]. وأعسر حالات الاختلاف وهي قليلة، تلك التي تجوز فيها قراءتان مختلفتان، وفي هذه الصورة قد ترجّح إحداهما بدليل من الأدلّة فإذا انعدم الدليل قُبِل التأويلان للآية الواحدة وكأنّهما صادران عن آيتين مختلفتين فيُظنّ اختلافا وليس باختلاف وإنّما كلّ تفسير على قراءة من ذلك أن الفقهاء بنوا نقض الوضوء وعدمه على اختلاف القراءة بين "لمستم" و"لامستم" في قوله تعالى: "أوَ لامستُم النّساء فلم تجدوا ماء فتيمّموا صعيدا ..."[2]

هذا هو في إيجاز، مشروع أهل السنّة النظريّ في قراءة القرآن وقد أردناه نموذجا للقراءة الملتزمة وكان يمكن أن نتناول نموذج المعتزلة أو الشيعة أو الصّوفية إلاّ أنّ النظريّة السنّية أشدّ حضورا وأكثر انتشارا وأقرب متناولا ولعلّها أيضا أشدّ اكتمالا ونضجا. ولكنّها مع ذلك لا تختلف عن غيرها من الأُطر النظريّة التي تضبط بها الايديولوجية منهجها وتبرز بها خصائصها فتقصي بذلك منافسها وتشرّع لوجودها وَحْدَها.

والذي أردنا، من خلال هذا النموذج، هو أن نشير إلى وجود نظريات دلاليّة ائتلافيّة موحّدة داخل الفرقة الواحدة، في التاريخ الاسلاميّ على الأقلّ، وأن نشير إلى الطرق المستخدمة، داخلها، للقضاء على عوامل الفرقة، وللانتهاء، بالإجماع، إلى دلالة قرآنيّة واحدة تكون سلاحا لا يقلّ عن السيف خطورة في مواجهة غيرها من

---

(1) "الإتقان" ج 2 ص 82.

(2) للفقهاء ذكر متكرّر في هذا البحث متفرّق على مختلف الفصول المتكلّمة في أسباب الاختلاف إلاّ أنّ عبد القادر عبد الرحمان السّعدي قد خصّ الاختلاف اللّغوي التشريعيّ عند الفقهاء بمصنّف قيّم عنوانه: أثر الدلالة النحويّة واللّغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعيّة. بغداد ط.1 / 1986.

النظريات المخالفة. ولا يتسنّى لنا أن ندرس قضيّة الدلالة في العربية من خلال القرآن دون أن نعتمد هذه النظريات المذهبيّة المختلفة لا للنظر في مقوّماته بل لندرس أسباب الالتقاء والافتراق المؤدّية إلى التعرّف على تشكّل الدلالة ومشاكلها.

5) قضيّة الدلالة من خلال التفاسير

إنّ المطلب في هذا الباب، متعلّق، كما كنّا ذكرنا، بالنظر في التجربة التأويلية التي أجراها المسلمون على القرآن قصد تبيّن الآليات المستخدمة والنظم المتّبعة في هذه العمليّة المعقّدة ومحاولة حصر القواعد المسيّرة في العربيّة، وربّما في اللّغة عامّة، للقراءة والتأويل. وبديهيّ أنّ الأمر متّصل هنا بالاختلاف في فهم التركيب اللغويّ ولولا ذلك الاختلاف ما كان لهذه القضيّة أن تطرح. واللغويون عبر الزمان شاعرون بظاهرة الاختلاف هذه وبخطورتها فهي، من جهة، ظاهرة لصيقة بالانسان والممارسة الكلامية اليومية شفوية كانت أم مكتوبة، عادية كانت أم فنّية تدلّ الدلالة القاطعة على أن المتلقيَيْن للخطاب الواحد غالبا ما ينتهيان فيه إلى معنيين مختلفين بل متباينين أحيانا، وربّما كان ما قصده الكاتب أو القائل معنى ثالثا غير ما اختلف فيه المتلقّيان. وإذا بالاختلاف من جهة أخرى مأخذ من أكبر المآخذ على الوظيفة الأساسية التي أسندها اللغويون، عبر الزمان، إلى اللغة، وهي وظيفة التبالغ والتواصل والتفاهم في الاجتماع البشريّ، إلاّ أنّ للبحث اللّغوي من هذه العوائق عن التواصل موقفا كأنّه لا يتغيّر عبر الزمان . والباحث عن هذا الموقف لا يعثر عليه في الدراسات « اللسانية » الواصفة بقدر ما يجده مفصّلا في المصنّفات البلاغية المهتمّة باللغة من جهة كونها خطابا وتلفّظا[1].

فهذه المصنّفات تقرّ أوّلا بوجود نمطين كبيرين من الكلام البشري: الكلام العاديّ والكلام الفنّي. وليس غريبا أن ترى هذه المصنّفات، وهي مصنّفات بلاغية، تفضّل الكلام الفنّي على الكلام العادي وتغدق عليه من النعوت الصالحة ما يُغري به ويشجّع عليه، فهو الكلام الجميل الطريف المبدع المنجز ما يقف الكلام العادي دونه، لما في الكلام العادي من التزام بالاصطلاح والمألوف لا يؤهّله لغير الوظيفة التواصلية الاجتماعية ولِما في الكلام الفنّي الأدبي من انزياح عن التركيب اللغوي المألوف ومن اجتهاد في العبارة يؤهّله لأن يكون مبلّغا أوّلا مثل الكلام العادي ومؤثّرا ثانيا بما فيه من طرافة صوتيّة أو تركيبيّة أو بلاغيّة...

---

(1) الخطاب والتلفّظ : Discours, Enonciation

إلاّ أنّ هذه المصنّفات تقرّ، ثانيا، بأن الكلام الفنّي، لما فيه من مجازفة ومغامرة في القول، عرضة أكثر من غيره من أصناف الكلام للكدر والتعكّر وعسر التلقّي الذي قد يؤول أحيانا إلى قطع الأسباب بين طرفَيْ الخطاب الباثّ والمتلقّي. وإزاء هذه القضيّة المتردّدة بين البدعة اللغوية وتأمين التواصل البشري وضع النقّاد جملة من الشروط والقيود العامّة تحدّ من الحرّية المطلقة التي تتوق إليها نفس المبدع ساعة إبداعه ونفس المتلقّي ساعة القراءة. والمدار في هذه الشروط أن يلتزم الطرفان بحدود دنيا من الاصطلاح المعجمي والتركيبي والبلاغي تضمن حدّا أدنى من التفاهم والتفاعل بين الطرفين وتميّز، من جهة، بين الإبداع الإيجابي والإبداع العشوائي، وبين القراءة الطائشة والقراءة المسؤولة. ففي ما يخص المبدع، تحدّثت كتب البلاغة عن شروط الفصاحة ونبّهت فيها إلى ما قد ينتاب القول عند التفنّن فيه، من خلل بعضه هيّن نسبيا لا يورث سوى ثقل في النطق وخدش في السمع ممّا أطلق عليه ابن الأثير اسم المعاظلة اللّفظيّة[1]. وبعض ذلك الخلل خطير يورث في الكلام إبهاما يعطّل عملية التبالغ والتفاهم وتلك هي المعاظلة المعنوية الناشئة بالدرجة الأولى عن تركيب المتكلّم للقول تركيبا ليس يجري على عادات العرب وأبرز مظاهره تشويش في ترتيب عناصر الجملة تقديما وتأخيرا يتعذّر بسببه الفهم عن الشاعر فمن الأمثلة التي تردّدها كتب التراث النقدي والبلاغي قول الشاعر:

فَأَصْبَحَتْ بَعْدَ خَطَّ بَهْجَتِهَا كَأَنَّ قَفْرًا رُسُومَهَا قَلَمَا (المنسرح)

والمقصود من هذا حسب ابن الأثير فأصبحت بعد بهجتها قفرا، كأنّ قلما خطّ رسومَها ومن ذلك أيضا هذا البيت المشهور الذي اختلف الشراح في تأويله بسبب تركيبه:

ولَيْسَتْ خُرَاسَانُ الَّتِي كَانَ خَالِدُ بِهَا أَسَدُ إِذْ كَانَ سَيْفًا أَمِيرُهَا(الطويل)

قال ابن الأثير في احتراز واضح: كأنّه قال: وليست خراسان بالبلدة التي كان خالد بها سيفا إذ كان أسدُ أميرَها.

(1) قال ابن الأثير: المعاظلة مأخوذة من قولهم "تعاظلت الجرادتان" إذا ركبت إحداهما الأخرى، فسُمّي الكلام المتراكب في ألفاظه أو في معانيه (المعاظلة) مأخوذا من ذلك، وهو اسم لائق بمسمّاه – "المثل السّائر" النوع السّابع ج 1 ص 305 و ما بعدها. القاهرة د.ت.

ومن ذلك بيت الفرزدق المعروف:

وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إلاَّ مُمَلَّكًا أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوهُ يُقارِبُه[1] (الطويل)

ومثلما دُعي المبدع إلى الانضباط بسنن الكتابة العربية حتّى يفهم عنه القارئ، فإنّ القاريء قد دُعي عند التأويل إلى استحضار تلك السنن نفسها واستخدامها وتمثّل القيد الأساسي الذي بغيابه تكون القراءة اعتباطيّة، في أن يستدلّ على تأويله بدليل يمكن أن يستمدّه من حجّة ثابتة خارجة عن النصّ وأفضل منها تلك الحجّة المستندة إلى قواعد العربية المصطلح عليها في كلامها[2].

غير أنّ تضييق السبل، قديما وحديثا ، وإقامة الحدود على الأطراف المشاركة في إنشاء الكلام وتقبّله والسعي إلى تنظيم مسالك المعنى لم يكن ليقضي على ظاهرة الاختلاف في التأويل وإن هو حدّ منها وميّز فيها بين الابداع الإيجابي والإبداع السلبي والتأويل الإيجابي والتأويل السلبي.

واللافت للنظر في الدراسة القرآنيّة خاصّة والنصوص المقدّسة عامّة أنّ الاله "الباثّ" و"الربّ" "المبدع" يُعامل معاملة خاصّة فينزّه عن صفات الإبداع البشري بما فيه من حذق للغة ومخاض للفكرة ووضع للأسلوب واتّصال بالجمهور مشافهة أو كتابة، وبمقتضى ذلك فإنّ النقد لا يحمّل الله، مثل ما حمّل الإنسان الخالق، مسؤوليّة الإبهام، إن كان، وعسر التلقي بل استحالته أحيانا، معنى ذلك أنّ القرآن قدسيّ في مصدره، بليغ معجز في أسلوبه، فإن كان من انغلاق الدلالة المعجميّة أحيانا وانغلاق التركيب أحيانا وانغلاق المقاصد أحيانا ممّا يصطلح عليه بالمتشابه عادة فهو

---

(1) وانظر في هذا المعنى إلى تصنيف ابي هلال العسكري في كتاب الصناعتين للمعاني ما بين مستقيم حسن و مستقيم قبيح ومستقيم قبيح و مستقيم كذب و محال. وقوله في تقييد الإبداع: "وينبغي أن يطلب الإصابة في جميع ذلك (فيما يبتدع) ويتوخّى فيه الصورة المقبولة والعبارة المستحسنة ولا يتّكل فيما ابتكره على فضيلة ابتكاره إيّاه و لا يغرّه ابتداعه له فيساهل نفسه في تهجين صورته فيذهب حسنه ويطمس نوره ويكون فيه أقرب إلى الذمّ منه إلى الحمد"(ص 85 ط. بيروت 1981)

(2) في الدراسات الغربية المعاصرة إلحاح ظاهر على أنّ حريّة المبدع والناقد حريّة مقيّدة بقيود لسانيّة اصطلاحيّة وقد نبّهنا إلى ذلك في ص من هذا البحث و نؤكّده هنا بقول قريماس بأنّ الحريّة المطلقة في القول ضرب من الجنون المفضي إلى عدم التواصل البشري وأنّ التواصل لا يكون إلاّ بحريّة نسبيّة تنجز داخل مقولات تشكلّية – دلاليّة (catégories morpho-sémantiques) تسيّرها العادة والاستعمال (Sémantique structurale p. 36 PUF 1986)
وقريب من هذا قول ابن الأثير في باب: الحكم على المعاني: "واعلم أنّ الأصل في المعنى أن يُحمل على ظاهر لفظه، ومَن يذهب إلى التأويل يفتقر إلى دليل" (المثل السّائر ج 1 ص 74).

أحد أمرين: إمّا أن يتعلّق بإشكال لغويّ لا يتحمّل إلاّ الإنسان وحده تبعة جهله والعجز عن تفكيكه وإدراك المراد منه ذلك لأنّه إنّما جاء على لسان العرب ولغتهم[1].
وإمّا أن يتعلّق بإشكال معرفيّ ممّا قصد القرآن تغميضه كالحروف الفواتح وحقيقة الموت والحياة والروح والدنيا والآخرة ممّا تستأثر العناية الالهيّة بمعرفته وتمثّل خاصّية من أهم خصائص النصّ الديني الداعي إلى التأمّل الدائم والتوق المستمرّ إلى الحكمة الالهيّة، وبدون ذلك التعتيم الفنّي والنفساني والمعرفي تتسطّح الدلالة القرآنيّة وتفقد هالة الغرابة والسحر التي تكتنفها والتي ما تنفكّ البشريّة تحوم حولها وتنجذب إلى نورها .

وممّا يميّز أيضا الدراسة القرآنية والدينية عامّة عن دراسة الكلام البشريّ الفنّي نثره وشعره أنّ قراءة الشّعر أو القصّة لا تطلب صاحب النصّ بقدر ما تطلب ردود فعل قارئه وانفعاله ولهذا فلا حرج في الأدب من الاختلاف ومن الاحتكام إلى الذات المتقبّلة بل كأنّ النقد الأدبي، في منطلقه على الأقلّ، ذاتيّ أو لا يكون. وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى النصّ الديني حيث لا يُسأل القارئ عن ذاته وعن فهمه بل يُسأل عن مراد الله وعمّا ينبغي عليه أن يفهم. معنى ذلك أن المطلوب من النصّ الديني هو كالمطلوب من النصّ القانوني: أن نعرف إرادة المشرّع حتّى ننتهج السبل القويمة القائدة إلى النجاة ونتجنّب متاهات الضلال المؤدّية إلى النّار. وفي هذا السّعي إلى الحقيقة، وهي مطلب دينيّ وليست مطلبا أدبيّا، تقوم عوائق متعددة منها ما يتّصل بالنصّ نفسه في بنيته اللغوية ومنها ما يتّصل بالقارئ ومدى نزاهته وموضوعيته فتعدّدت القراءات كلّ تدّعي إصابة الحقيقة. ومن تلك: القراءات ننطلق لا لنبحث بدورنا عن الحقيقة، وليتنا كنّا قادرين على ذلك، وإنّما نحاول، في تحليل وصفيّ، أن نصنّف أنواع الاختلاف وأن نفهم الخيوط التي تحرّك عمليّة التأويل والأدوات المستخدمة في ذلك، التي بفضلها يتحمّل النصّ الواحد من الأقوال ما اختلف بل ما تناقض، وأن نحصر القواعد التي تنبني عليها والقوانين التي تسيّرها باعتبارها نموذجا ثريّا في التعامل العربيّ الاسلامي مع النصّ وتعامل القارئ إطلاقا مع النصّ.

---

(1) وقد تولّت المصنّفات اللّغويّة و كتب علوم القرآن تنبيه المفسّر إلى غريب القرآن و مجمله و مشكله وأرشدته إلى ما قد يستعصي عليه فهمه و إلى المداخل التي يمكن أن تسلك إلى المعنى = "الإتقان": النوع 36: في معرفة غريبه (ج 1 ص 113-133) و "البرهان": في الإجمال ظاهرا و أسبابه (ج 2 ص 209-214)و باب: في ذكر الأمور التي تعين على المعنى عند الإشكال (ص 199-205).

أمّا عن التقسيم الذي نتّبعه في دراسة المدوّنة التي استقيناها من التفاسير خاصّة ومن كتب علوم القرآن والفقه عامّة فيما اتّصل بقضايا التأويل فإنّه يمكن أن نستلهم فيه التبويب الذي يتّخذه الأصوليون خاصّة وان نستفيد منه ولو استفادة محدودة. ذلك أنّ هذه المراجع قد تناولت التأويل فأقرّته وحاولت أن تبوّبه وتستجلي مختلف أشكاله. ورغم ما بينها من اختلاف في ذلك التصنيف وفي زوايا النظر والاهتمام في مباشرة الظاهرة، ورغم الوعي المحدود بهيكلة ذلك التّصنيف فإنّه يمكن أن تُستخلص منها، مجتمعةً، تقسيما لقضايا التأويل يزكّيه البحث اللساني الحديث ويتفرّع هذا الفصل بمقتضاه إلى جزءين كبيرين غير متكافئين: دواعي التأويل الخارجة عن النصّ ودواعي التأويل المنبثقة من النصّ نفسه ولئن اصطلح السلف على إطلاق مصطلح « التشابه » أو « المتشابه » على مظاهر الغموض وأسباب الاختلاف في النصّ فإنّهم يميّزون، في صلبها، بين المعاني التي انفرد الله بعلمها وبين « الإجمال » المتّصل بلغة النصّ (وقد فصّله الغزالي مثلا[1] إلى إجمال في اللفظ المفرد، وفي اللفظ المركّب، وفي التصريف وفي نسق الكلام وفي الوقف والابتداء) وبين قضايا الفقه والاجتهاد حيث لا يتعلّق الاختلاف بلغة النصّ وإنّما يتعلّق بمقاصد الشريعة، فهو من هذه الناحية قريب كلّ القرب ممّا تصطلح عليه الدراسة اللّسانية الحديثة بالبراقماتية أو نظرية التلفّظ حيث لا يطلب المعنى من ظاهر لغة النصّ بل من نوايا المتكلّم ومقاصده كالذي يسألك عن الساعة وهو إنّما يريد أن يدعوك إلى إخلاء سبيله. أو الذي يشير إلى حرارة الطقس وهو يريد منك أن تفتح النافذة أو أن تسقيه ماء .. قال الشاطبي مثلا في تأكيد الفصل بين المقاصد واللغة: "الاجتهاد إن تعلّق بالاستنباط من النصوص فلا بدّ من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلّق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجرّدة عن اقتضاء النصوص لها أو مسلّمة من صاحب الاجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنّما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلا خاصّة ... فمَن فهم مقاصد الشرع من وضع الأحكام وبلغ فيها رتبة العلم بها ولو كان فهمه لها من طريق الترجمة باللسان الأعجميّ. فلا فرق بينه وبين من فهمها من طريق اللسان العربيّ"[2] ولعلّ من أبرز القضايا الدلالية المدرجة في هذه الاختلافات الفقهية المقصدية معرفة القياس ومناط الأحكام ذلك "أنّ الشريعة لم تنصّ

---

(1) "المستصفى" ص 360-363.

(2) أبو اسحاق الشاطبي -"الموافقات في أصول الشريعة" - ط.2 بيروت 1987 ج 4 ص 162-163.

على حكم كلّ جزئية على حدتها وإنّما أتت بأمور كلّية وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر، ومع ذلك فلكلّ معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين ... فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعيّنة إلاّ وللعالم فيها نظر سهل أو صعب حتّى يحقّق تحت أيّ دليل تدخل؟[1]

والذي لا شكّ فيه هو أن هذا الفصل بين قضايا التأويل الناشئة عن أسباب خارجية من جهة وأسباب نصّية من جهة أخرى والنّاشئة في النصّ عن أسباب لغوية بالمعنى الواسع للغة، تارة وأسباب خطابية مقامية تارة أخرى إنّما هو فصل منهجيّ بالدرجة الأولى لأنّ الحدود بين هذه المستويات المختلفة قد تلتبس وتتداخل حتّى أنّه يصعب على المحلّل أحيانا أن ينسب ظاهرة ما إلى صنف ما نسبة قاطعة واضحة بدون تأرجح أو تردّد، ذلك لأنّ الأمر متعلّق في نهاية الأمر بالكلام على الكلام.

(1) السّابق ج 4 ص 92.

الباب الأوّل

اسباب التأويل الخارجة عن النصّ

1) علاقة التأويل بالذّات المتلقّية

إنّ المشهور والمتبادر إلى الذهن عند تعريف التأويل ربطه بخصائص التركيب داخل النصّ فهي التي تدفع القارئ، لما فيها من مجاز أو تعميم أو إبهام، إلى الاجتهاد المؤدّي إلى الاختلاف قال الغزالي في التأويل: هو عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظنّ من المعنى الذي يدلّ عليه الظاهر ... ويشبه أن يكون كلّ تأويل صَرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز وكذلك تخصيص العموم يردّ اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز[1]. وكذلك فسّر الزمخشري قوله: "كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ" (ص/29) على أنّ تدبّر الآيات هو "التفكّر فيها والتأمّل الذي يؤدّي إلى معرفة ما يدبّر ظاهرها من التأويلات الصحيحة والمعاني الحسنة، لأنّ من اقتنع بظاهر المتلوّ لم يحل منه بكثير طائل وكان مثله كمثل من له لقحة درور لا يحلبها ومهرة نثور لا يستولدها.."[2]

إلاّ أنّه لم يخف على السّلف أن التأويل مسألة لا يتعلّق الاختلاف فيها بالنصّ بقدر ما يتعلّق بالذات القارئة للنصّ فالتأويل عمليّة ذاتيّة تتأثر بالتفاوت البديهيّ بين البشر في مؤهّلاتهم وطاقاتهم ودائرة معارفهم قال الشاطبي: ".. والأنظار تختلف باختلاف القرائح والتبحّر في علم الشريعة فلكل مأخذ يجري عليه وطريق يسلكه بحسبه لا بحسب ما في نفس الأمر .. وإن أخذتَ كلّ عالم في نفسه وما حصل له من علم الشريعة فلا تجد عنده من الأدلّة المتشابهة والنصوص المجملة إلاّ النادر القليل."[3]

---

(1) "المستصفى" ص 386.

(2) "الكشاف" ج 3 ص 373.

(3) "الموافقات" ج 3 ص 95.

والملاحظ أنّ الاختلاف في التأويل، إذا كان النصّ فنّيا، مثلما قد يصدر عن قارئين مختلفين فإنّه قد يصدر كذلك عن القارئ الواحد يكون له في النصّ آراء وأحكام تتعدّد بتعدّد المناسبات المتاحة لإعادة قراءة النصّ نفسه، وهذه الظاهرة، وإن كنّا اليوم نسلّم بها على أساس أن القراءة إبحار دائم ومغامرة متجدّدة في سراديب النصّ، كأنّها ليست من الظواهر المطّردة في تراثنا الأدبي والنّقدي ولكنّها مع ذلك ممّا يميّز التأويل القرآني ولقد أوردت المصادر أخبارا للرجل الواحد تتهيّأ له في مسائل الدّين أحكام تختلف من فترة إلى أخرى ويتقبّل منه السّائلون عنها أجوبة غير متجانسة تثير في الدارس حيرة وتدفعه إلى التساؤل عمّا إذا كان هذا الضرب من التأويل وليد تفاعل بشريّ طبيعيّ بريء مع النصّ أم كان تأويلا يتجدّد عن قصد لأسباب سياسية لا صلة لها بالتعامل مع الإبداع الفنّي. وقد تنزّلت هذه الأخبار في سياق مذهبي ولم نرها صادرة عن أهل السنّة إذ أنّ تأويلهم سعى، كما رأينا، إلى أن يكون ائتلافيا وإنّما صدرت عن بعض فرق المعارضة وقد بدا تلوين التأويل حيلة من حيل محافظة الفرقة على كيانها عملا بالمثل فرّق تَسُدْ. جاء مثلا في أصول كافي: «عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألتُه عن مسألة فأجابني ثمّ جاءه رجل فسأله عنها فأجابه بخلاف ما أجابني ثم جاء رجل آخرُ فأجابه بخلاف ما أجابني وأجاب صاحبي فلمّا خرج الرجلان قلت . يا ابن رسول الله: رجلان من أهل العراق من شيعتكم قَدِمَا يسألان فأجبتَ كلّ واحد منهما بغير ما أجبتَ به صاحبه؟ فقال: يا زرارة (هو زرارة بن أعين) إنّ هذا خير لنا وأبقى لنا ولكم، ولو اجتمعتم على أمر واحد لصدّقكم الناس علينا ولكان أقلّ لبقائنا وبقائكم. » وجاء عن المرجع نفسه: "سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: مَن عرف أنّا لا نقول إلاّ حقّا فليَكتَفِ بما يعلم منّا فإن سمع منّا خلاف ما يعلم فلْيعلم أنّ ذلك دفاع منّا عنه. »[1]

---

(1) الكليني – "أصول كافي" ج 1 ص 84.

2) علاقة التأويل بالمذهب

لا نخالنا في حاجة هنا إلى التذكير بأنّ الكلام في المذهب لا يتناول الفرق في نشأتها أو مبادئها أو الصراع الناشب بينها وهو لا يتناول هنا الحيل اللّغوية المسخّرة في خدمة المذهب فذلك أمر متّصل بالفصل القادم حيث العناية بالتأويل الصادر عن النصّ نفسه وإنّما نحن في هذا الموضع مستخرجون من تفاسير القرآن، النماذج الدّالة على أنّ الانتماء المذهبي السنّي أو المعتزلي أو الشيعيّ .. هو عامل خارجيّ متقدّم على عملية التفسير يوجهّه ويطوّعه لتدعيم مبادىء الفرقة. والظاهر أنّ التأويل المذهبي، ككلّ تأويل ايديولوجي اجتهاد، في منطلقه، فرديّ قائم أوّلَ الأمر على التأمّل في النصّ أوالتأمّل في الأوضاع يستخلص منهما جملة من الثوابت عليها يتأسّس المذهب وبها يتميّز وبمقتضاها يعمل المعتنقون للمذهب، فهذه الأسس المذهبية تنطلق، في حقيقة الأمر، من النصّ فإذا تبنّتها الجماعة أصبحت أسسا كأنّها مسقطة على النصّ من الخارج وإن لم يكن الأمر كذلك في البداية. أمّا فيما يخصّ منشأ الخلاف بين الفرق فإنّه ربّما كان موضوعيا لا يخضع إلاّ لأسباب علميّة مرتبطة بالنصّ المؤوّل وربّما كان ذاتيا سياسيا يتطلّع في المقام الأوّل إلى مخالفة السّائد ومواجهته مواجهة لا يمثّل الخلاف اللغويّ والتأويليّ فيها إلاّ وجها من وجوه النضال وطلب الانتصار وإنّه لمن الصعب الجزم بحقيقة النوايا التي تحرّك مؤسّس المذهب عند تأسيسه والتثبّت من المرحلية الفكرية المواكبة لعملية التأسيس ولكن لنا أن نتوقّع تواجد الدّافعين الذاتي والموضوعيّ في نشأة الفرق. ولئن كان البحث في الواعز الذاتي من مشمولات المؤرّخين خاصّة فإنّه من الجائز أن نشير إشارة عابرة إلى الواعزين الذاتي والموضوعيّ كما يتجلّيان من خلال التفاسير.

إنّ أوّل ما يلفت النظر في الخلاف بين أهل السنّة والمعتزلة مثلا أنّ قضية الجبر والاختيار تحتلّ الصدارةفي تفسير الزمخشري مثلا وتمثّل مسألة لعلّها أهمّ مسائل المعارضة بين الطرفين والطريف في ذلك أنّ كلا الطرفين يستند إلى النصّ نفسه للقول بالشّيء وضدّه وإنّما أمكن ذلك لأنّ أسلوب القرآن يجيزه إذ من الآيات ما كان التعبير فيها دالاّ دلالة صريحة ظاهرة على الجبر ومنها ما كان دالاّ دلالة صريحة واضحة على الاختيار وهي الآيات الركائز وما لم يوافقها احتاج من الطرفين إلى تأويل يصيّرها إلى المراد وفي هذا المضمار يكون التباري بين الفرق ويكون قصب

السّبق للمؤوّل الأبرع في اختراع الحيلة. فممّا ينصّ على الاختيار قول الآية: « وأمّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا العَمَى عَلَى الهُدَى فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ العَذَابِ الهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ »(فصّلت/17) قال فيها الزمخشري: ولو لم يكن في القرآن حجّة على القدرية الذين هم مجوس هذه الأمّة بشهادة نبيّها صلّى الله عليه وسلّم، وكفى به شاهدا، إلاّ هذه الآية لكفى بها حجّة[1]. وقوله في: وقَالَ الشَّيْطَانُ ... ومَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إلاَّ أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلاَ تَلُومُونِي ولُومُوا أَنْفُسَكُمْ" (ابراهيم/22) قال: ولو كان الأمر كما تزعم المجبرة لقال: فلا تلوموني ولا أنفسكم فإنّ الله قضى عليكم الكفر وأجبركم عليه ..[2] " وممّا ينصّ على الجبر قوله: "قَالُوا لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهَدَيْنَاكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْنَا أ جَزِعْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَالَنَا مِنْ مَحِيصٍ"(ابراهيم/21) قال أحمد بن المنير معقّبا على تفسير الزمخشري لهذه الآية، وكان أحمد من أهل السنّة: "لمّا استشعر (أي الزمخشري) دلالة الآية لعقيدة السنّة المشتملة على أنّ الله تعالى مهما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأنّ هداية المشركين ممّا لم يشأ ولو شاءها لاهتدوا .. فلمّا فطن الزمخشري لذلك شرع في تقرير تخطئتهم في هذا القول في الآخرة كما خطّأهم في الدنيا ليتمّ له اعتقاد أنّ الله يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء، ومن ذلك هداية الكفّار[3]".

ولقد طرح الزمخشري بالإضافة إلى قضيّة الجبر والاختيار مسائل أخرى للمعتزلة في شأنها أقوال معروفة منها ما له مساس بمسؤولية الإنسان عن أفعاله كتنزيه الله عن أن يريد بالإنسان سوءا[4] وتنزيه الله عن أن يكلّف الانسان ما لا طاقة له به لأنّ العدل واجب و"لأنّ الله تعالى عَدَل فيه على عباده فجعل ما فرضه عليهم واقعا تحت طاقتهم"[5] ومنها ما له مساس بالعالم العلويّ كالحساب والعقاب وقبول

---

(1) "الكشّاف" ج 3 ص 450 وانظر تفسيره لـ"النّساء/123و124" في ج 1 ص565 وتفسيره لـ"البقرة/256-257" في ج 1 ص 387.

(2) السّابق ج 2 ص 374.

(3) "الكشّاف" ج 2 ص 373-374 وانظر "الكشّاف" ج 1 ص 482 و تعليق أحمد بن المنير و ج 3 ص 451 وتعليم أحمد و ج 1 ص 628 و تعليق أحمد. و يمكن للباحث عن الفرق بين الفِرق أن يقف، في غضون التفاسير و من خلال التراشق بالتّهم، على مادّة صالحة و فوائد دقيقة تعرّف بالأصول الفكريّة بين الطائفتين (انظر مثلا "الكشّاف" ج 2 ص 403/ و ج 3ص 450).

(4) السّابق ج 1 ص 607 و ج 2 ص 193.

(5) السّابق ج 2 ص 323-425.

التّوبة والتخليد في النّار أو الجنّة وصفات الله وتفضيل الملائكة علـى الرسـل[1]. وغـير هذا من المعاني الدينية التي سلك فيها الخطاب القرآني أسلوب المراوغة بين التصريح والتلميح والنّفي والإثبات ممّا خوّل للمسلمين جواز التغليب والتّرجيح المستند إلى لغـة القرآن.

إلاّ أنّه من المسائل ما لم يحصل فيه الاستناد إلى نصّ صريـح وإنّمـا هـي جملـة من القواعد يتميّز بها المذهب وهي قواعد ثوان تتفرّع عــن القواعـد الأساسية أو ربّمـا تقدّمت عليها وكانت سببـا في اعتناقها دون أن يرد لها ذكر في القرآن فما يكون مـن المفسّر إلاّ أن يتسبّل إليها بأوهن السبل وأضعف الإشارات فيتّخذ مـن تلـك الأمـارات البعيدة منبرا للتذكيـر بهذه المعانـي المذهبية الفرعيّـــة والتشـريع لهـا. وفيمـا يلـي نقدّم بعض النماذج لعلّهـا من أبرز هذه القواعد التي لم ينزل في شأنها نصّ صريح ولا مصطلح دقيق ولكنّها مثّلت، رغم ذلك، عاملا من عوامل التميّز والاختـلاف وعنصـرا من عناصر الفُرقة ينزلق في التفسير انزلاقا يكاد لا يشعر بــه إلاّ المتشـبّع بـالفرق بـين الفرق فيكون بهذا الاندساس كالمستخلص من النصّ في حين إنّه مسـقط فيـه ومضـاف إليه ويكون، لذلك، من أخطر الحيل لإذاعةقواعد المذهب وتمريرها لـولا تفطّـن أهـل الذكـر وتشهيرهــم بـها. مـن تلـك المسائــل تقسيم الخطيئـة البشـرية إلى كبـــيرة وصغــــيرة واختلاف المذاهب في تعريف الكبـيرة وأشكال الجـزاء عليـها، وأنـتَ لا ترى القرآن يلتفت إلى هــذه المسـألة التفاتـا خاصّـا ولا يسـتعمل في شـأنها اصطلاحـا خاصّا وإنّما هي مسألة فرعيّــة متولّـدة عـن مبدإ الحسـاب والعقـاب والثـواب فجـاء التطرّق إليها عند تفسير آيات لا تراها تثير هذه الإشكالية إثارة جليّة فقـد تحــدّث الزمخشـري مثـلا عن الكبائـر والصغـائر عنـد تفسير الآيـة: "وقُلْنَا اِهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ولَكُـمْ فِـي الأَرْضِ مُسْتَقَــرٌّ ومَتَـاعٌ إلَـى حِـين ."(البقـرة/36) أو قـول القـرآن: " يَـا أَيُّـهَا الذّيــنَ آمَنُـوا أَطِيعُـوا اللّــهَ وأَطِيعُـواْ الرَّسُـولَ ولاَ تُبْطِلُــوا أَعْمَالَكُمْ."(محمد/33) ممّا لا صلة له مباشرة بالكبيرة والصغيرة[2].

وقد لخّص أحمد بن المنير مدار الخلاف بين أهل السنّة والمعتزلة في هذه المسألة عند ما ردّ على شرح الزمخشري للآية 33 من سورة محمّد. قال: "قاعدة أهـل السـنّة

(1) السّابق ج 2 ص 20 و ج 2 ص 370 و ج 1 ص 211 و 400 و 520 و 554 و ج 2 ص 41.

(2) لعلّ من أقرب الآيات إلى هذا الموضوع قوله: "وَ آتُوا اليَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَ لاَ تَتَبَدَّلُوا الخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا" (النساء/2).

مؤسّسة على أنّ الكبائر ما دون الشرك لا تحبط حسنة مكتوبة لأنّ الله لا يظلم مثقال ذرّة، وإن تكُ حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجرا عظيما. نعم يقولون: إنّ الحسنات يذهبن السّيئات، كما وعد به الكريم جلّ وعلا. وقاعدة المعتزلة موضوعة على أن كبيرة واحدة تحبط ما تقدّمها من الحسنات ولو كانت مثل زبد البحر لأنّهم يقطعون بخلود الفاسق في النار وسلب سمة الإيمان عنه، ومتى خلد في النار لم تنفع طاعاته ولا إيمانه[1].

ومن فروع هذه القضيّة الاختلافُ في شأن الأنبياء هل تصدر عنهم الكبائر والصغائر وهل يعاملون في ذلك معاملة سائر البشر، ولقد أثيرت هذه المسألة حول قصّة آدم وحواء خاصّة عندما أزلّهما الشيطان وأنتَ واجد في تفسير أبي حيان الأندلسي مثلا تلخيصا مفيدا لمواقف مختلف المذاهب من هذه المسالة[2].

ولنقدّم نموذجا ثانيا من المسائل التي حضرت في التفاسير حضورا ظاهرا ودلّت على اجتهاد المؤوّل في خلق المناسبات التي تشرّع لأسس نظريّة في مذهبه، وهي أسس توجّه تفسيره من الخارج ويبحث هُوَ لها عمّا يزكّيها من داخل النصّ. هذا النموذج الثاني هو اجتهاد الزمخشري مثلا في إبراز قيمة العقل ومنزلته في استنباط الأحكام وإدراك المعارف في القرآن، فإذا تمّ له ذلك فقد تمّ إقناع المسلم بأهمّ آلة يستخدمها المذهب الاعتزالي، وإذا تمّ له ذلك يسر عليه الإقناع بوجاهة المذهب وفساد ما سواه. وليس المقصود بالعقل هنا تدبّر القرآن أو تأويله وإنّما المراد من العقل هنا اتّخاذه مع النّقل والسّمع طريقا إلى المعرفة، بل اتّخاذه دون النّقل والسّمع المنهج الأوّل إلى سواء السبيل، وفي هذا ما فيه من التباين مع أصحاب التفسير بالمأثور عن الرسول أو عن الإمام ولسنا نظنّ أنّ القرآن قد أوكل للعقل مثل هذه المهمّة بصراحة ووضوح ولذلك فإنّ الزمخشري، مرّة أخرى، قد أثار هذه المسألة وهو يشرح آيات عديدة لا ترى، في الظاهر، من صلة بينها وبين هذا الموضوع من قبيل قوله: " وإذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي المَوْتَى قَالَ أَ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى ولَكِنْ لَيَطْمَئِنَّ قَلْبِي.(البقرة/260). قال الزمخشري في تفسير "ليطمئنّ قلبي": ليزيد سكونا وطمأنينة بمضامّة علم الضرورة علم الاستدلال وتظاهر الأدلّة أسكن للقلوب وأزيد للبصيرة واليقين، ولأنّ علم الاستدلال يجوز معه التشكيك بخلاف العلم الضروريّ فأراد

(1) "الكشّاف" ج 3 ص 538.
(2) "البحر المحيط" ج 1 ص 161-162.

بطمأنينة القلب العلم الذي لا مجال فيه للتشكيك"[1]. وقال أحمد بن المنير يردّ على الزمخشري في تفسير: "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً"(الإسراء/15) "القدريُّ يزعم أنّ العقل يرشد إلى وجوب النظر وإلى كثير من أحكام الله تعالى، وإن لم يُبعث رسول فيُكلّف بعقله ويرتب على ترك امتثال التّكليف استيجاب العذاب إذ العقل كاف عندهم في إيجاب المعرفة بل في جميع الأحكام بناء على قاعدة التّحسين والتقبيح العقليين. وأمّا السنّي ... فإنّ العقل عنده شرط في وجوب عموم الأحكام ولا تكليف عِنده قبل ورود الشرائع وبعث الأنبياء وحينئذ يثبت الحكم ويقوم الحجّة كما أنبأت عنه هذه الآية التي يروم الزمخشري تحريفها فتعتاص عليه وتسدّ طرق الحيل بين يديه ..."[2]

ويترتّب على القول بالعقل خصال في شخصيّة الرجل وصفاته تطبع سلوكه إزاء نفسه وإزاء المجتمع وإزاء ربّه وتكون أيضا سببا من أسباب الاختلاف في تأويل القرآن نقنع منها هنا بذكر موقف الزمخشري والمعتزلة عامّة من الخوارق التي لا يصدّقها العقل كمسّ الشياطين في: " "الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ"(البقرة: 275) قال الزمخشري: وتخبّط الشيطان من زعمات العرب يزعمون أنّ الشيطان يخبط الانسان فيصرع، قال أحمد بن المنير في الردّ عليه: "...واعتقاد السلف وأهل السنّة أن هذه أمور على حقائقها واقعة كما أخبر الشّرع عنها، وإنّما القدرية خصماء العلانية فلا جرم أنّهم ينكرون كثيرا ممّا يزعمونه مخالفا لقواعدهم من ذلك السّحر وخبطة الشيطان ومعظم أحوال الجنّ فاحذرهم قاتلهم الله أنّى يؤفكون[3]. ومن ذلك أيضا إنكار الزمخشري لما يتوهّمه النّاس إصابة العين في قوله: "وقالَ يَا بَنِيّ لاَ تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ"[4].(يوسف/67) وإقامته الاستحسان والاستقباح على أسس عقلية في حين يعتبر أهل السنّة أن "التحسين والاستقباح إنّما يدركان بالشّرع والسمع لا بالعقل."[5]

---

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 391-392.

(2) السّابق ج 2 ص 441 وانظر في هذه المسألة شرح "التوبة/114" في ج 2 ص 217 و "غافر/66" في ج 3 ص 435-436.

(3) "الكشّاف" ج 1 ص ص 398-399.

(4) السّابق ج 2 ص 333.

(5) وانظر ج 2 ص 72 فيما يتعلّق بكشف العورة.

وعلى العموم فإنّ المفسّر لم يكن ينسى وهو يفسّر انتماءه المذهبي وكان يغتنم كلّ الفرص المباشرة وغير المباشرة الطيّعة والمستعصية لينتهي إلى الاحتجاج لركن من أركان المذهب احتجاجا قد يكون مستنبطا من النصّ وقد يكون مفروضا عليه ومضافا إليه من خلال ما يطرح حول النصّ من أسئلة ظاهرها التوسّع في الآية والإحاطة بمعانيها وباطنها في كثير من الأحيان إضافة ما لا تقوله الآية ويحبّ المفسّر أن يقوّلها، ولذلك يكثر الردّ على تساؤلات الزمخشري بمثل هذه العبارة: .."هذا من دسّه للمعتقد الفاسد وهذا هو الشرك الخفيّ فإيّاك أن تحوم حول شركه والعياذ بالله ..." علما بأنّ الزمخشري لم يكن دائما داسّا السمّ في الدسم فهو لا يخفي مثلا أن السرّ في تفضيل آية الكرسيّ اشتمالها مثل سورة الإخلاص على توحيد الله.. "وبهذا يعلم أنّ أشرف العلوم وأعلاها منزلة عند الله علم أهل العدل والتوحيد ولا يغرنّك عنه كثرة أعدائه:

فإنّ العرانين تلقاها محسدة ولا ترى للئام الناس حسادا (البسيط)

3) علاقة التأويل بالمنقول

إنّنا عندما نتكلّم في التفسير بالمنقول أو بالمأثور لا نخرج في الحقيقة عن إطار التفسير المذهبي أو التفسير الجماعيّ الذي تلتزم فيه المجموعة المنتسبة إلى الفرقة بمصادرها وهياكلها المنظّرة لقواعد المذهب والمنظّمة له والسّاهرة على نشره وتحقيق الدوام له، ولئن بدت بعض المذاهب، ومنها المعتزلة، قليلة الإحالة نسبيا على مراجعها العقائدية، وبدت منضبطة بأحكام العقل دون أحكام الأشخاص فإنّ غيرها من المذاهب يسلّم للسّلف مأمورية التفسير تسليما هرميّا مرتفعا إلى الرّسول والصحابة، وهو يمثّل، بحكم رجوعه إلى منابع الاسلام الأولى منهجا في شرح القرآن لا يعادله، إن صحّ، عند المسلمين، تأويل غيره في قوّته وضرورة الأخذ به ونظرا إلى هذا الاعتبار المسند للتفسير المأثور دخل على مسالك روايته ومضامينها من الانتحال والتزييف ما شهّرت به كلّ فرقة تدّعي لنفسها الرواية الصحيحة وتتّهم غيرها بتلفيق الأخبار وتحريفها وباتت هذه القضيّة من أكبر مشاغل المؤرخين والاسلاميين اليوم يتساءلون، رغم ضآلة الحجج وصعوبة المسالك، عن أصحّ حلقات الرواية وعن السياق التاريخيّ السياسيّ الاجتماعي الخفيّ المحرّك لتلك الصراعات الدينية السياسية.

ونحن واجدون في التراث ما يؤكّد أهمية السنّة النبوية مصدرا ثانيا من مصادر التشريع الاسلامي وتفسير القرآن. وقد أورد ابن حزم مثلا عدّة أمثلة بيّنَ من خلالها حاجة المفسّر إلى الحديث يخصّص عامّا أو يرفع تناقضا ظاهرا أو يوضّح غامضا، تصديقا للحديث المرويّ عن الرسول: أيحسب أحدكم متّكئا على اريكته قد يظنّ أنّ الله تعالى لم يحرّم شيئا إلاّ ما في القرآن، ألاّ وإنّي والله قد أمرتُ ووعظت ونهيت عن أشياء إنّها لمثل القرآن[1].

ونحن واجدون في كتب التفسير على اختلاف انتماءاتها وعيا بالحديث الموضوع المنشيء لاختلاف التأويل. جاء في "أصول كافي" عن أمير المؤمنين عليه السلام: إنّ في أيدي الناس حقّا وباطلا وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وعامّا وخاصّا ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما وقد كُذِب على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم على عهده حتّى قام خطيبا فقال: أيّها الناس قد كثرت عليّ الكذابة فمَن كذب عليّ متعمّدا فليتبوّأ مقعده من النار ثمّ كُذب عليه من بعده[2]. وجاء في تفسير الزمخشري، مثلا، يتناول تزييف الرواية على الإطلاق ما نقل عن الرسول وعن غيره من الأخبار وذلك بمناسبة تفسيره للآية: ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالغَيْبِ.(يوسف/52): ولقد لفّقت المبطلة روايات مصنوعة فزعموا أنّ يوسف حين قال إنّي لم أخنه. قال له جبريل: ولا حين هممت بها . وقالت له امرأة العزيز: ولا حين حللت تكّة سراويلك يا يوسف؟ وذلك لتهالكهم على بهت الله ورسوله قال أحمد بن المنير معقّبا[3]: ولقد صدق في التوريك على نقلة هذه الزيادات بالبهت، وذلك شأن المبطلة من كلّ طائفة، كما لفّقت القدرية (تلميحا إلى الزمخشري) على قصّة موسى حين طلب الرؤية وخرّ صعقا أن الملائكة جعلت تلكزه بأرجلها وتقول: يا ابن النّساء الحيض طمعتَ في رؤية ربّ العزّة كلّ ذلك ليتمّ لهم غرضهم في أنّه طلب لهم محالا في العقول على الله تعالى، ويحقّ الله الحقّ بكلماته ويبطل الباطل والله الموفّق".

وتبعا لكلّ ما ذكرنا فنحن واجدون من التأويل المنسوب إلى الرسول أو الأئمّة ما كان مواليا للمذهب موالاة مفضوحة تفوح منه رائحة الوضع ذكيّة قويّة من ذلك ما كان خبرا عن الرسول كالذي رُوي عن عبد الله عليه السلام أنّ رسول الله صلّى الله

---

(1) ابن حزم - "الإحكام في أصول الأحكام. ج 1 ص 158-162.

(2) الكيلني - "أصول كافي" - ج 1 ص 80 وانظر الطبري - جامع البيان - ج 1 ص 161-162.

(3) "الكشّاف" ج 2 ص 328.

عليه وسلّم قال: مَن أراد أن يحيا حياتي ويموتَ ميتتي ويدخل جنّة عدن التي غرسها الله ربّي بيده فليتولّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام وليتولّ وليّه وليعادِ عدوّه وليسلّم للأوصياء من بعده، فإنّهم عترتي من لحمي ودمي، أعطاهم الله فهمي وعلمي، إلى الله أشكو أمر أمّتي، المنكرين لفضلهم، القاطعين فيهم صِلَتي، وأيمُ الله ليَقتُلُنّ ابني، لا أنالَهم الله شفاعتي[1].

أمّا التفاسير القائمة على أقوال منسوبة إلى الرسول أو الرجال المرفوعين عن الشكّ والريبة فمنها ما ورد مثلا في قوله: "إنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا" (النساء/58). قال فيها الرضى عليه السلام[2]: هم الأئمة من آل محمد صلّى الله عليه وسلّم أن يؤدي الإمام الأمانةَ إلى مَن بعده لا يخصّ بها غيره ولا يزويها عنه .. ومن ذلك قول أبي جعفر عليه السلام في "ويجعل لكم نورا تمشون به" يعني إماما تأتمّون به"[3].

وهذا الذي تمثّلنا به من التفسير الشيعي نجد له ما يناظره في التفسير السني مثلا حيث يعتمد الطبري، وهو خير من يمثّل هذا التيّار المقابل، مفهوما مخالفا للمنقول ويستند إلى رجال مختلفين وينتهج إليه طرقا متميّزة هي من أبرز ما أولاه الطبري اهتمامه في تفسيره حيث يكتسب مصطلح "السلف" أو "الإجماع" دلالة خاصّة ويحمل من التأويل ما يوافق مسلّمات المذهب السنّي[4].

والذي نختتم به هذا الفصل المتعلّق باختلاف التأويل لاختلاف المرجعيّة المذهبيّة الجماعيّة أنّه ليس من الضروري أن يكون التباين جماعيّا يفصل بين الفرقة والفرقة إذ قد يكون تميّزا فرديّا داخل الفرقة الواحدة وفيه يتراءى للمجتهد ما لا يتراءى لغيره وتدفعه ثقافته وبديهته إلى أن يوظف في فهم الآية المشروحة من القرائن الخارجيّة عن النصّ المستقاة من القرآن نفسه أو من الحديث أو من أخبار التاريخ ما يسمح بتأويل لها معيّن أو بترجيح تأويل على آخر أو تفنيد تأويل مستقرّ في السنّة التفسيريّة من ذلك أن الزمخشري عند شرح قوله: "انْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى

---

(1) "أصول كافي" ج 1 ص 299 و ج 2 ص 208.

(2) السّابق ج 2 ص 23.

(3) السّابق ج 1 ص 277 و ج 1 ص 278-279 و ج 1 ص 277 و ج 2 ص 39 و"الكشّاف" ج 3 ص 467.

(4) انظر الطبري مثلا : ج 1 ص 263-264 و ج 1 ص 289-290.

أنْفُسِهِمْ وضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ".(الأنعام/24) يرفض تأويل من ذهب إلى أن الكذب المذكور في الآية قد جرى في الدنيا وهذا التأويل عنده "تمحّل وتعسّف وتحريف لأفصح الكلام إلى ما هو عيّ وإفحام" وهو يرى أن ذلك الكذب حاصل في الآخرة بدليل قول القرآن في سياق غير سياق هذه الآية: "يَوْمَ يَبْعَثُهُمْ اللّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ ويَحْسَبُونَ أنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ ألا إنَّهُمْ هُمْ الكَاذِبُونَ"(المجادلة/18)[1].

4) علاقة التأويل بأسباب النزول

إنّ "أسباب النزول" مصطلح دينيّ، وهو يضاهي في الشّعر "مناسبة نظم القصيدة" ويضاهي في الكتابة القصصيّة الدوافع السياسية والاجتماعية الحافزة على الكتابة وبعبارة أخرى فإنّ الأمر متعلّق بالأسباب الخارجية غالبا التي تدفعنا إلى الكلام أو إلى الكتابة ومن ميزات الإنتاج الفنّي أن لا يصرّح في غالب الأحيان بأسباب نشأة الأثر وأن يلمّح إليها بقرائن مختلفة توحي بها فكان من مهامّ الشارح أن يكتشف تلك القرائن من خلال النصّ أو يتولّى البحث عنها خارج النصّ في ترجمة المبدع أو في الوثائق التاريخية المختلفة من كتب وصحف وأخبار... ولعلّ النصّ القرآني من أشدّ النصوص تكتّما عن أسباب نزوله لا سيّما وأنّ نزوله المنجّم يفترض أن تتعدّد أسباب النزول حتّى لا نقول أن يكون لكلّ تنزيل أسبابه الخاصّة به. ولقد أدرك السلف – والأمر في الحقيقة بسيط – ما لمعرفة أسباب النزول من أهميّة في استجلاء المعنى ورفع الغموض[2]، وأدركوا أن أسباب النزول يمكن أن تكون حيلة خارجيّة ناجعة لتوجيه الدلالة وخدمة الايديولوجيّة لا سيما وأن النصّ القرآني متهيئ لذلك افضل ما يكون التهيّؤ لأسلوب التعميم الذي يتوخّاه بجنوحه جنوحا صارخا إلى استعمال الاسم الموصول والضمائرالنائبة عن الأعلام والترفّع عن ضبط الإطارين الزماني والمكاني وتفصيل القول في الأحداث والوقائع فأصاب أسبابَ النزول ما أصاب المعارف النقليّة ذلك لأنّه " لا يحلّ القول في أسباب نزول الكتاب إلاّ بالرواية والسماع ممّن شاهدوا التنزيل ووقفوا على الأسباب وبحثوا

---

(1) "الكشاف" ج 2 ص 11 وانظر شرحه "للعهد" في الآية/87 من سورة مريم حيث رجّح شرح القرآن بالقرآن على شرحه بالحديث ج 2 ص 525.

(2) "الإتقان" ج1 ص 28.

عن علمها"[1] وتطرّق إلى أسباب النزول الوضع والاختلاف اللّذان تطرّقا إلى رواية الحديث والأخبار والأشعار والقراءات ... وتجسّد ذلك فيما نراه في كتب التفسير من افتراض أسباب نزول متعدّدة للآية الواحدة ومن اختلاف بين المفسّرين في التفسير الأسلم والمقصد الأصحّ أيكون على التعميم أم يكون على التخصيص ومن تساؤل عن المقاييس الواجب اعتمادها للأخذ بهذا السبب أو ذاك من أسباب التأويل وهكذا يتّضح أن قضيّة أسباب النزول ليست قضيّة قرآنيّة منعزلة فإلى جانب كونها رافدا من روافد التأويل الخارجيّة فإنّها تتقاطع مع مظاهر أخرى مساهمة في عمليّة التأويل إذ لا تخفى صلة أسباب النزول بالخلفيات المذهبيّة الموظّفة لها كما لا تخفى صلتها بقضيّة الناسخ والمنسوخ وقضيّة التعميم والتخصيص ممّا نتناوله في فصول لاحقة والذي يعنينا هنا بالدرجة الأولى من أسباب النزول هو الشعور بأنّها عنصر من العناصر الخارجيّة التي يمكن أن تساهم في اختلاف التأويل وتباينه تباينا لا مثيل له في تنوّعه واتّجاهاته في غير القرآن من النصوص الشعريّة والأدبيّة والبشريّة . قال أبو عبد الله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: "فكيف إذا جئنا من كلّ أمّة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا" قال: نزلت في امة محمّد صلّى الله عليه وسلّم خاصّة، في كلّ قرن منهم إمام منّا شاهد عليهم ومحمّد صلّى الله عليه وسلّم شاهد علينا."[2]

وقد رأينا الزمخشري مثلا يتّخذ من أسباب النزول سلوكا شبه مطّود في تفسيره ذلك أنّه يتولّى فيما جاء عامّا من آيات القرآن استعراض مختلف الأقوال المحدّدة لأسباب النزول ويحتمل في البداية أو في النهاية أن تكون الآية عامة ولعلّه - وإن لم يصرّح - إلى التعميم أميل، وفي التعميم تعلّقٌ بظاهر النّصّ وهو أسلمُ، خاصّة إذا تضاربت الأقوال المأثورة عن السلف ففي قول الآية: " لاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحمدوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلاَ تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ العَذَابِ.."(آل عمران/188) تشير الرواية إلى أسباب نزول أربعة: أن يكون

---

(1) "الإتقان" عن الواحدي ج 1 ص 31.

(2) "أصول كافي " ج 1 ص 270 (يجب أن نشعر بالفرق بين أسباب النزول و بين اجتهاد المفسّر المبنيّ على رأيه غير المبنيّ على المأثور من ذلك: قول الكليني في: "عمّ يتساءلون" قال أبو جعفر عليه السّلام: هي في أمير المؤمنين صلوات الله عليه كان أمير المؤمنين صلوات الله عليه يقول: ما لله عزّ و جلّ آية هي أكبر منّي و لا لله من نبإ أعظم منّي (أصول كافي ج 1 ص 297).

المقصود بالاسم الموصول اليهود، وكثيرا ما تتوجّه التهمة إليهم إذا اتّصل الفعل بالفساد: يفرحون -هنا- بما فعلوا من تدليسهم على الرسول ويحبّون أن يحمدهم بما لم يفعلوا من إخباره بالصّدق عمّا سألهم، وأن يكون المقصود، ثانيا، قوما تخلّفوا عن الغزو مع رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فلمّا قفل اعتذروا إليه، وأن يكون المقصود، ثالثا، المنافقين يفرحون بما اتوا من إظهار الإيمان للمسلمين ومنافقتهم و"يجوز (رابعا) أن يكون شاملا لكلّ من يأتي بحسنة فيفرح بها فرح إعجاب ويحبّ أن يحمده النّاس ويثنوا عليه بالديانة والزّهد بما ليس فيه..."[1]

5) علاقة التأويل بالنّاسخ والمنسوخ

لئن كان حضور الناسخ والمنسوخ أقلّ كثافة في كتب التفاسير فإنّه لا يقلّ قيمة وخطورة ممّا ذكرنا من الأسباب غير اللّغوية المنشئة لاختلاف التأويل. والناسخ والمنسوخ مثل أسباب النزول متّصل اتّصالا بديهيّا بفترة الوحي إلاّ أنّ آثارها تكون في الغالب بادية في النصّ في حين أنّ أسباب النزول مسكوت عنها في الغالب منقولة عن فترة الوحي نقلا شفويّا يعظم تحريفه وتضخيمه بمرور الوقت وتباعد العهد عن عصر النبوّة وعصر الصحابة الشاهدين على فترة نزول القرآن. والمقصود بحضور الناسخ والمنسوخ في النصّ أنّ من آيات القرآن ما حمل في الظاهر دلالات متغايرة بل متقابلة أحيانا تنذر بتناقض القرآن بعضه لبعض. وقد رأينا أنّ علم الكلام خاصّة والمفسّرين المسلمين عامّة قد انبروا يردّون على تهمة التناقض في القرآن بوسائل شتّى كان الناسخ والمنسوخ إحداها. إلاّ أنّ هذه الظاهرة كانت عاملا من عوامل الاختلاف بين المسلمين أنفسهم ولا سيّما منهم الفقهاء واحتاجت المسألة إلى ضبط وتقنين حوّلها إلى علم في الناسخ والمنسوخ ولقد تعلّق التقييد في هذا الموضوع باشتراط أن يكون المفسّر عالما بالنّاسخ والمنسوخ وبأقسامه ومواضعه، ومهما يكن فهو علم منقول توقيفيّ لا حقّ للمفسّرين فيه في الاجتهاد "من غير نقل صحيح ولا معارضة بيّنة لأنّ النّسخ يتضمّن رفع حكم وإثبات حكم تقرّر في عهده صلّى الله عليه وسلّم"[2]. ولم يكن هذا الضبط ليمنع الاختلاف – وإن حدّ منه – ففي مصنّفات الفقهاء وعلوم

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 487 وانظر في هذا المعنى: "الكشّاف" ج 1 ص 526-527 في تفسير "النساء/37" و ج 3 ص 545 في تفسير: "الفتح/16" و ج 2 ص 136-137 في تفسير "الأعراف/187".

(2) "الإتقان" ج 2 ص 24.

القرآن وتفسيره شواهد كثيرة على ذلك الاختلاف ولا شكّ في أنّ أكبر مبرّرات الخلاف ما حفّ بتدوين القرآن ووضع المصحف من غموض تعلّق بترتيب المادّة القرآنيّة والتّحقيق في شأنها زيادة ونقصانا[1] قال الشاطبي: المدني من السور ينبغي أن يكون منزّلا في الفهم على المكيّ وكذلك المكيّ بعضه مع بعض، والمدنيّ بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل، وإلاّ لم يصحّ... وذلك إنّما يكون ببيان مُجمل أو تخصيص عموم أو تقييد مطلق أو تفصيل ما لم يفصل أو تكميل ما لم يظهر تكميله[2]. إلاّ أنّ المسلمين لم يكونوا كلّهم متّفقين حول ترتيب المادة القرآنيّة[3] من جهة وحول حتميّة تقدّم المنسوخ على الناسخ من جهة ثانية وحول نسخ القرآن بالسنّة وحول الغاية من النسخ يُبحث من خلالها عن تيسير في شؤون الدين أو إضافة أو تعديل يقتضيها تغيّر حال المسلمين بتقدّمهم في الاسلام ورسوخهم فيه.

ولهذا حملت كتب التفسير والفقه صدى لهذا الاختلاف الناشيء عن الناسخ والمنسوخ فكان من المسائل المطّردة فيه أوجه القصاص وأحكام الزنى قال الزمخشري في: "يَا أَيُّهَا الذِّينَ آمنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ القِصَاصُ فِي القتْلَى الحرّ بِالحُرِّ والعَبْدِ بِالعَبْدِ والأُنْثَى بالأُنْثَى"(البقرة/178): ... عن عمر بن عبد العزيز والحسن البصري وعطاء وعكرمة. وهو مذهب مالك والشافعي رحمة الله عليهم أنّ الحرّ لا يقتل بالعبد، والذكر لا يقتل بالأنثى أخذا بهذه الآية. ويقول هي مفسّرة لِمَا أبهم في قوله: النّفس بالنفس... وعن سعيد بن المسيّب والشعبي والنخعي وقتادة والثوري. وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه أنّها منسوخة بقوله النفس بالنفس والقصاص ثابت بين العبد والحرّ والذكر والأنثى ويستدلّون بقوله صلّى الله عليه وسلّم "المسلمون تتكافأ دماؤهم وقد ردّ عليه أحمد بن المنير – وهو من رجال السنّة –"وهذا من الزمخشري وهْمٌ على الإمامين فإنّهما يقتصّان من الذكر للأنثى بلا خلاف عنهما. وأمّا الحرّ والعبد عندهما فهو الذي وهَم الزمخشري عنهما[4].

(1) انظر فصل "الناسخ والمنسوخ" في "الإتقان مثلا وانظر ابن الجوزي – "نواسخ القرآن" –بيروت ط. 992 و فيه بيان لحقيقة النسخ و أنواعه و شروطه و مواضعه في القرآن وانظر مقال الأستاذ عبد المجيد الشّرفي في "في قراءة النصّ الديني" – الدار التونسية للنشر 1989.

(2) الشاطبي – "الموافقات" ج 3 ص 406 و ما بعدها.

(3) "الإتقان" ج 1 ص 62–64.

(4) "الكشّاف" ج 1 ص 331.

وجاء في قوله: "الزَّانِي لاَ يَنْكِحُ إلاَّ زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً والزانِيَةُ لاَ يَنْكَحُـهَا إلاَّ زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ" (النور/3) "عن عائشة رضي الله عنها أنّ الرجل إذا زنى بامرآة ليس له أنْ يتزوّجها لهذه الآية. وإذا باشرها كان زانيا" وقد أجازه ابن عبّاس والرسول بقوله: أوّله سفّاح وآخره نكّاح والحرام لا يحرّم الحلال" وقيل كان نكاح الزانية محرّما في أوّل الاسلام ثمّ نسخ والناسخ قوله: "وأنكحوا الأيامى منكم ..."[1]

من هذين الشاهدين يتّضح غرضنا من الكلام في الناسخ والمنسوخ فلسنا نتناول هذه المسألة في ذاتها لأنّها تثير من الإشكاليات ما لا يتّسع له مبحثنا وإنّما أحببنا أن ننبّه إلى واقع في قراءة القرآن مثّل فيه النسخ رغم صبغته التّوقيفية الزاجرة عاملا خارجيا من عوامل الاجتهاد والتفقّه والتشريع.

6) علاقة التأويل باختلاف القراءات

اختلاف القراءات هو طبعا عامل خارجيّ من عوامل الاختلاف في الفهم والتأويل ولئن مسّت عوامل خارجية أخرى مثل أسباب النزول والناسخ والمنسوخ جزءا محدودا نسبيّا من أي القرآن فإنّ اختلاف القراءة تكاد لا تسلم منه آية من آيات القرآن، بل يكاد التركيب الواحد أو الجملة الواحدة داخل الآية الواحدة لا تسلم من الوقوع فيه. والميّز لتعدّد القراءات أنّها - وإن كانت عنصرا خارجيا دخيلا على التركيب القرآني - تؤثّر في النصّ من الداخل وليست كغيرها من العوامل الخارجية التي تحفّ بالنصّ، توجّه دلالته العامّة دون أن تحدث - مثلما تحدث القراءات فيه -تغييرا في المستويات الصوتيّة والصرفيّة والنحويّة والتركيبيّة فيه ومن هذه الجهة فإنّ القراءات تحريف في النصّ القرآني ولذلك فإنّ تعدّدها يمكن أن يمثّل مطعنا من أخطر المطاعن في النصّ المقدّس، ذلك أنّ من جملة ما يتميّز به النصّ القرآني - في عين المسلمين - ويمتاز به على الكتب السماوية أحدية النصّ وأصالته الحرفية المقدّسة والمثبتة لإعجازه أعزّ الصفات فيه وذلك الإعجاز ليس إعجازا فنّيا فقط بل هو أيضا إعجاز شكليّ كميّ عدديّ في عدد الحروف والألفاظ ومواقعها وتعالقها ممّا يمكن أن ينقضه الاختلاف في حجم النصّ وترتيبه وبذلك تأسّس في علوم القرآن علم القراءات. وفيه حاول الضمير الدينيّ أن يجد للاسلام

---

[1] السّابق ج 3 ص 49 وانظر "الكشّاف" ج 2 ص 470 في تفسير "الإسراء/110 و ج 3 ص 48 في تفسير "النور/2".

مخرجا لوضعيّة حرجة أوقعه فيها المسلمون أنفسهم تتمثّل، من جهة، في استغلال أصحاب التأويل لتنوّع القراءة مدخلا إلى توجيه المعنى فينجرّ – لفرط ذلك الاستغلال – من جهة أخرى تحريف للنصّ يهدّد قداسته وإعجازه.

والناظر في التراث الديني لا تفوته المفارقة بين المساعي النظرية التي تتولّى تأطير الظاهرة وتنظيمها وضبط القواعد والشروط الواجب اتّباعها فيها وهذا مجهود يبذله رجال السنّة خاصّة في علوم القرآن ومقدّمات التفاسير وغضونها وبين واقع القراءة كما يمارسها المسلمون في تعاملهم مع القرآن فالملاحظ، على المستوى المبدئي أنّ المسلمين مجمعون على تعدّد القراءات واختلافها في القرآن ولعلّ ذلك هو المقصود من قول الرسول بنزول القرآن على سبعةأحرف[1]، و إذا قامت القراءة على سند صحيح فهي قراءة صحيحة من حقّ المسلم أن يعمل بمقتضى التأويل المنبني عليها ومن حقّ غيره أن يعمل – في الآية نفسها – بغير ذلك التأويل إذا استند كذلك إلى قراءة صحيحة. وقد روى الصحيحان تلك الحادثة المشهورة التي جرت لعمر بن الخطّاب يسمع هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان في حياة الرسول بحروف تختلف عمّا قرأه عمر عن الرسول وعندما رفع أمره إلى الرسول أجاز القراءتين قائلا: "... إنّ هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا ما تيسّر منه"[2]. وهذه خاصّية – إن صحّت – تميّز القرآن عن غيره من النصوص ولعلّها تبدو لأوّل وهلة خاصّية غريبة، ذلك لأنّ المراد من تحقيق النصوص في العادة إنّما هو الرجوع إلى النصّ الأوّل الأصلي، والنصّ الأصلي هو النصّ الصادر عن منشئه، وهو في العادة نصّ مفرد شكله واحد لا اختلاف فيه اللهمّ إلاّ إذا تعلّق الأمر بنصّ مسودّة فإذا كان الرسول هو المتلقّي الأوّل للنصّ الأصلي القرآني، وكان ذلك النصّ على قراءة واحدة استغربنا أن يجوّز فيه الرسول التعدّد لأنّ التعدّد يكون في العادة وليد التناوب للنصّ يستفحل أمره بتعدّد المتلقّين له ومرور الزمن عليه فإذا كان تعدّد القراءة في القرآن مقصودا فيه

---

(1) عن أبيّ بن كعب رضي الله عنه قال: لقي رسول الله صلّى الله عليه و سلّم جبريل، فقال: يا جبريل إنّي بعثت إلى أمّة أميين، فيهم: العجوز والشيخ الكبير والغلام والجارية والرجل الذي لم يقرأ كتابا قطّ. قال يا محمد إنّ القرآن أنزل على سبعة أحرف (القراءات في نظر المستشرقين والملحدين – عبد الفتّاح القاضي – القاهرة 1972 ص 41/ وانظر:
C.Gilliot = Les sept Lectures = Corps social et écriture révélée. Studia Islamica LXI et LXIII

(2) السّابق ص 29–30.

منذ البداية تساءلنا أوّلا عن كيفية نزول هذا الاختلاف وكيفية تبليغ الرسول لـه هـل هو حاصل ساعة نزول الوحي أم أنّ النصّ واحد عنـد نزولـه ومقـروء بعـد ذلـك تـارة بهذا الحرف وتارة بذاك؟ وتساءلنا، ثانيا عن المقصد من تعدّد القراءة وَضْعا، فإن كلن ذلك من باب الإثراء للنصّ والتوسيع في الفهم والتأويل فإنّ التأويل في العادة لا ينشـأ عن إبدال الحرف بالحرف أو اللفظـة باللّفظـة بقدر مـا يتولّـد عـن النـصّ الواحـد تُركّـب عناصره تركيبا مثيـرا للغموض وتعدّد الفهم، فإذا أضفتَ إلى ذلك مـا يبذلـه المنظّـرون لعلـم القـراءات مـن الجهـد حتّـى لا يـؤول الاختـلاف في القـراءة إلى اختلاف في التأويل تساءلت عن الأسباب الحقيقية التاريخية الدافعة إلى أن تتعـدّد القراءة منذ عهـد الوحـي، إذ مـن اليسيـر أن نفـهم تعدّدهـا بعـده، وإلى أن يسـلّم المسلمون بالظاهرة وإلى أن يقنّنوها.

إنّ أبرز ما أكّده السلف في اختلاف القـراءات صبغتـها التوقيفيّـة وكذلـك كـان شأن العوامل الخارجية المساعدة على التأويل. فهي من المعارف المرويّة ولذلـك لا بـدّ من أن تصحّ الأسانيد المعتمدة فيها بدون اجتهاد أو تحريف والنظرية تـردّ ردًا عنيفـا على من قد يتوهّم أنّ القراءة ربّما نشأت عن مبرّرات صوتية أو رسميّة متّصلة بعجمـة الحرف العربي. قال الشّيخ عبد الفتّاح القاضي وهو يستعرض جملة من الأدلّة المكذّبة عنده لزعم جولدزيهر بأنّ منشأ القراءات تجرّد المصـاحف مـن النقـط والشّـكل قـال: "والخلاصة أن أيّة قراءة لا يعتدّ بها. ولا تعتبر قرآنا إلاّ إذا كانت ركيزتها التلقيـن والتوقيـف والتلقّي والمشافهة، وكانت دعامتـها الروايـة والنقـل والسـماع، ولا شـيء وراء ذلك من رسم وكتابة[1]".

ونحن لا نعدم عند المفسّرين السنّيين خاصّة من أمثال الطـبري مواقـف صارمـة إزاء القراءات الشّاذة وتذكيـرا بالجادّة الواجب اتّخاذها في هذه المسألة قـال الطـبري في تفسير: "وقُولُوا للنّاسْ حُسْنًا"(البقرة/83): "... وأمّا الذي قرأ ذلـك وقولـوا للنـاس حسنى فإنّه خالف بقراءته إياه كذلك قراءة أهل الاسـلام، وكفـى شـاهدا علـى خطـإ القراءة بها كذلك خروجها من قـراءة أهـل الاسلام لـو لم يكـن علـى خطئـها شـاهد غيره[2]..." أمّا الزمخشري فقد كـان أشدّ تسامحا في القراءة خاصّة وفي المنقـول عامّـة إذ كثيرا ما رجّح في عمله الاجتهادُ في الإحاطة بالقراءات وتبريرها على تفضيل قـراءة

---

(1) عبد الفتّاح القاضي – "القراءات في نظر المستشرقين" – ص 86.

(2) الطبري –"جامع البيان" ج 1 ص 310 و ص 80 و ص 81.

وإقصاء ما عداها وقد دفع سلوكه هذا المفسّرين السنّيين إلى التحامل عليه حتّى قال فيه أبو حيان الأندلسي وقد رفض الزمخشري قراءة صحيحة منسوبة إلى ورش: "وقراءة ورش صحيحة النقل لا تدفع باختيار المذاهب ولكن عادة هذا الرجل إساءة الأدب على أهل الاداء ونقَلة القرآن"[1]. ثم إنّ من أبرز ما أكّده التراث أيضا في هذه المسألة هو أنّ اختلاف القراءات، شأنه كشأن كل الاختلاف في الدين، هو اختلاف تكامل وتوافق وليس اختلاف تناقض وتضادّ[2] فإذا كان من تبعات القراءة أن تزيغ بالدلالة القرآنية عن مقاصد الشرع فتحلّ حراما أو تحرّم حلالا مثلا، كانت قراءة فاسدة حتّى ولو كانت من وجهة نظر منطقيّة أو لغويّة، مقبولة[3].

وعلى هذا الأساس فإنّه من الجائز أن تقرأ قوله: "فلا جناح عليهَ أن يطوف بهما" بدون وقف أو ان تقرأ بأن تقف عند جناح: فلا جناح / عليه أن يَطوف بهما إذ الدعوة إلى الطواف واردة في كلتا القراءتين وإن اختلفت فيهما صيغة الطلب بين اللّطف والحدّة، كما يجوز لك أن تقرأ:

إرحَمْنَا / أَنْتَ مَوْلاَنَا / فَانْصُرْنَا عَلَى القَوْمِ الظَّالِمِينَ

وارحمنا أنت / مولانا فانصرنا على القوم الظالمين

إلاّ أنّك، فيما يلي، لست مخيّرا بين: ولاَ يُحْزِنْكَ قَوْلُهُمْ إنَّ العِزَّةَ لِلّهِ

ولا يحزنك قولهم / إنّ العزّة للّه ففي القراءة الأولى انحراف، ذلك لأنّ انعدام الوقف والفصل على الاستئناف بين تركيبين مستقلّ أحدهما عن الآخر يعني أنّ الله يُعزّي

---

(1) أبو حيّان الأندلسي – "البحر المحيط" ج 1 ص 47-48.

(2) قال عبد الفتّاح القاضي ملخّصا عن السّلف: و على الجملة فاختلاف القراءات إنّما هو اختلاف تنوّع وتغاير لا اختلاف تعارض وتضارب، فإنّ هذا لا يتصوّر أن يكون في كلام العقلاء من البشر فضلا عن أن يكون في كلام ربّ العالمين (ص 18)/ وانظر "مباحث في علوم القرآن" لصبحي الصالح – باب علم القراءات (ص 250 و ما بعدها) و فيه عن "البرهان" للزركشي: توجيه القراءة الشّادة أقوى في الصناعة من توجيه المشهورة (البرهان ج 1 ص 341) و عن السيوطي: اختلاف القراءات يظهر اختلاف الأحكام("الإتقان" ج 1 ص 141).

(3) ممّا جاء في قبول القراءة الصحيحة و إن خالفت العربيّة قول الأصمعي: قال لي أبو عمرو: لولا أنّه ليس لي أن أقرأ إلاّ بما قرىء لقرأت كذا و كذا من الحروف كذا و كذا، فكان أبو عمرو يخالف مذهبه في النحو اتّباعا للأثر ("القراءات في نظر المستشرقين ص 88) و جاء في (ص 199): قال: "قلنا غير مرّة إنّ القواعد النحويّة هي التي تخضع للقراءة و لا تخضع القراءة للقواعد النحويّة، لأنّ القرآن بجميع قراءاته و رواياته نزل على أفصح لغات العرب".

المخاطَب لأنّه حزين، أحزنته عزّة الله وهذا المعنى ممّا يتنافى وروح النصّ ويتنافى ومقام ربّ العزّة ولذلك فهذه القراءة فاسدة وإن وافقت التركيب العربي.

لئن كانت هذه بعض المعاني البارزة في قضيّة القراءات وهي معان تحاول في الجملة أن تؤطّر القضيّة وتوهم ببساطتها والسيطرة عليها فإنّ واقع التعامل مع النصّ لا يبشّر، عند قراءته، بهذه البساطة وبهذه الهيمنة على المسألة وأوّل ما يجدر التنبيه إليه أنّ المصحف لا ينطوي عند الفرق الاسلاميّة المختلفة على نصّ قرآنيّ واحد. ولئن أوهمتنا المراجع السنّية عامّة بأنّ الاختلاف منحصر في العادة في الحرف الواحد أو اللفظ الواحد فإنّ الأخطر منه أن يتعلّق الأمر عند التحقيق بآية أو آيات وأحيانا بسور كاملة أو بمصحف كامل. وقد أورد السيوطي نفسه في الإتقان نماذج ممّا يكون قد سقط من القرآن[1]. إلاّ أنّنا نجد، في هذا الموضوع، في بعض المصنّفات الممثّلة للفكر الشيعيّ شروخا في القرآن أوسع من تلك التي ألمع إليها السيوطي ذلك أن بعض الشيعة يزعم أنّ المصحف الذي بين أيدينا لا يمثّل سوى ثلث مجموع آي القرآن وضاع من القرآن ثلثاه، ذلك لأنّ "القرآن الذي جاء به جبرائيل عليه السلام إلى محمّد صلّى الله عليه وآله سبعة عشر ألف آية"[2]. وينسب الكليني إلى أبي عبد الله (عليه السلام) قولا خطيرا في امتلاك الشيعة لنصوص تشريعية منها الحديث ومنها القرآن استأثرت بها الشيعة دون سائر المسلمين وكانوا بها الفرقة الناجية قال: "وإنّ عندنا الجامعة وما يدريهم ما الجامعة؟ قال: صحيفة طولها سبعون ذراعا بذراع رسول الله صلّى الله عليه وآله وإملائه من فلق فيه وخطّ عليّ بيمينه، فيها كلّ حلال وحرام وكلّ شيء يحتاج الناس إليه .. ثم قال: وإنّ عندنا الجفر وما يدريهم ما الجفر؟ قال: وعاء من أدم فيه علم النبيين والوصيين، علم العلماء الذين مضوا من بني اسرائيل. ثم قال: وإنّ عندنا

---

(1) "الإتقان" ج 2 ص 25 و 26 : "قال أبو عبيد حدّثنا اسماعيل بن ابراهيم عن أيّوب عن نافع عن ابن عمر قال ليقولنّ أحدكم قد أخذت القرآن كلّه وما يدريه ما كلّه قد ذهب منه قرآن كثير ولكن ليقل قد أخذت منه ما ظهر .. وقال حدّثنا عن ذرّ بن حبيش قال لي أبي بن كعب كاين تعدّ سورة الأحزاب قلت اثنتين و سبعين آية أو ثلاثة وسبعين آية قال إن كانت لتعدل سورة البقرة وإن كنّا لنقرأ فيها آية الرجم قلت ما آية الرجم قال إذا زنا الشيخ والشيخة فارجموهما البتّة نكالا من الله والله عزيز حكيم .." وختمها برواية تدلّ على أنّها من الأخبار الآحاد قال "ولا يجوز القطع على إنزال قرآن و نسخه بأخبار آحاد لا حجّة فيها".

(2) "أصول كافي" ج 2 ص 634.

لمصحف فاطمة عليها السلام وما يدريهم ما مصحف فاطمة عليها السلام؟ قال: مصحف فيه مثل قرآنكم هذا ثلاث مرّات، والله ما فيه من قرآنكم حرف واحد .."[1]

وبناء على ما قدّمنا فإنّه بات من اليسير الشعور بالعلاقة بين اختلاف القراءة والمذاهب وبينها وبين اختلاف التأويل كلّ يدّعي أنّه القابض على الأصل وأنّ التحريف من صنع خصومه لا من صنعه هو ألا يقول الحديث الشيعيّ. إنّي تارك فيكم كتاب الله وعترتي قال أبو جعفر عليه السلام: أمّا كتاب الله فحرّفوا وأمّا العترة فقتلوا[2].

1.6) أصناف القراءة

إنّ ما بين أيدينا من الملاحظات الصادرة عن المفسّرين في قراءة القرآن تقوم بينها علاقات في غاية من التشابك والتداخل والاتّصال والانفصال تعسّر على الباحث أن يفرزها فرزا واضحا وأن يخلّص بعضها من بعض، ذلك لأنّ قاسما مشتركا يجمع، في ظنّنا، العديد الأوفر من هذه القراءات وهو أنّ التغيّر الحاصل في النصّ القرآني راجع إمّا لأسباب صوتيّة نطقيّة باعتباره نصّا مقروءا أو لأسباب حرفية باعتباره نصّا مكتوبا[3] ولعلّه يحسن بنا البدء بالمؤثّرات الصوتيّة ، فالقرآن نصّ مقروء متلوّ أوّلا وقبل كلّ شيء وقد كان لهذه الحقيقة أثرها الإيجابي في البحث اللغويّ عند العرب قديما إذ أنّ تلاوة القرآن خاصّة وتناقل الموروث الثقافي عامّة عن طريق الرواية قد غذّى علم الأصوات العربي بملاحظات وقواعد في حقيقة الأصوات ومخارجها وتجاورها لا تنقضها الآلات المخبريّة الصوتيّة الحديثة. وإنّما يعنينا هنا من شفوية القرآن ما عاشه الأجداد وما يعيشه عصرنا أو كان عاشه جيلنا من تجارب تتعلّق بحفظ القرآن وتلاوته، والذي يعنينا من تلك التجارب هو أنّ التغييرات الصوتية عند

---

(1) السّابق ج 1 ص 239-240 وقد أورد إحسان إلاهي ظهير في كتابه "الشيعة والقرآن" سورة الولاية وهي من بعض ما تظنّ بعض الشيعة أنّ عثمان أتلفه عندما أحرق المصاحف وهي سورة في فضل عليّ وأهل بيته (ص 18-19) و أورد الكاتب ما اعتبره من التحريفات الشيعيّة في مختلف سور القرآن (ط. لاهور - باكستان - د.ت.).

(2) إحسان إلاهي ظهير - "الشيعة والقرآن" - مقدّمة المقدّمة.

(3) إنّ طغيان النطق والخطّ في تعليل اختلاف القراءة لا يلغي أسبابا أخرى تستند إلى المعنى كتبديل اللفظ بما يمكن أن يعوّضه و يرادفه مثلما بُدّلت "فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ"بـ "فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ " أو عمليّات الحذف والزيادة في التركيب معًا لا مبرّر شكليّ له.

قراءة النصّ أو حفظه لم تكن تغييرات مغرضة مقصودة ولم يكن لهذه التغييرات أيّ دخل أو تأثير في عملية التأويل من ذلك القراءات المختلفة باختلاف اللهجات العربية كالإمالة والتفخيم[1] والنطق بالفعل في حروف مضارعته[2] وفي بناء الأجوف من المجهول[3] وفي النطق بالهمزة وببعض الحروف نطقا مختلفا من قبيلة إلى أخرى وتراثنا التفسيري مفعم بهذه الملاحظات رغم الزجر الذي يرويه الكشّاف مثلا عن عمر بن الخطّاب في قول الآية: "ثمَّ بَدَالَهُمْ مِنْ بَعْدِمَا رَأَوْا الآيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حتّى حين"(يوسف/35) قال الزمخشري: وفي قراءة ابن مسعود عتّى حين وهي لغة هذيل وعن عمر رضي الله عنه أنّه سمع رجلا يقرأ عتّى فقال: مَن أقراك؟ قال: ابن مسعود. فكتب إليه: إنّ الله أنزل هذا القرآن فجعله عربيًا وأنزله بلغة قريش فأقرئ الناس بلغة قريش ولا تقرئهم بلغة هذيل والسلام[4] ومن تلك الاختلافات ما استأثرت به الهمزة دون سواها من حروف المعجم لا في اختلاف اللهجات العربية في النطق بها وتحديد مخرجها وإنّما باختلاف الناطقين بها عامّة بين تحقيق الهمزة وتخفيفها وحذفها وما دار من جدال بين اللغويين حولها مثل ذلك: الذِّئْبُ ← الذّيبُ ، هُزُؤا ← هُزُوًا، مستهزئون ← مستهزِيُون ← مُستهزُون[5].

ومن تلك الاختلافات ما كان صرفيًا تعلّق مثلا بصيغة "تفاعَلَ" فتشابه في قوله: "إنَّ البَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا" قرئت بـ "تشابه" وبـ "تشابَهُ" بمعنى تتشابه بطرح التاء وتشّابَهَ[6] واختلف القرّاء في "تَظَاهَرُونَ عَلَيهِمْ بِالإِثْمِ والعُدْوَانِ"(البقرة/85) فقيل: تظاهرون بحذف التاء من تتظاهرون وقيل تظّاهرون. قال الطبري: "وهاتان القراءتلن وإن اختلفت ألفاظهما فإنّهما متفقتا المعنى. ليس في إحداهما معنى تستحقّ به اختيارها على الأخرى إلاّ أن يختار مختار تظّاهرون المشدّدة طلبا منه تتمّة الكلمة"[7].

---

(1) "البحر المحيط" ج 1 ص 59.
(2) "الكشّاف" ج 3 ص 327.
(3) "البحر المحيط" ج 1 ص 60-61.
(4) "الكشّاف" ج 2 ص 319.
(5) انظر الخلاف في هذا : أبو حيّان الأندلسي -"البحر المحيط" ج 1 ص 69.
(6) "الكشّاف" ج 1 ص 288.
(7) الطبري- "جامع البيان" ج 1 ص 315.

ومن ذلك الاختلاف في حقيقة الأوزان الصرفيّة كأنّ تقرأ الشياطينُ ← شياطون، والصيّب ← صايب، والأمانيّ ← أماني، والجَهْرة ← جَهَرة – إلى غير ذلك ممّا لا علاقة له باختلاف المعنى.

بالإضافة إلى هذه العوامل الصوتيّة النطقيّة المفرزة لقراءات في القرآن مختلفة توجد اختلافات أخرى لا يمكن في الظاهر أن يبرّرها سوى تصحيف للنصّ المكتوب عند نسخه وقراءته وتعلّقت بأخطاء يقع فيها الكاتب عندما ينسخ النصّ ويمكن أن يكون ذلك الخطأ مقصودا ويمكن أن يكون من باب السهو أو الزلل ويمكن أن يكون وليدَ فساد خطّ من ننسخ عنه أو غموضه. وذلك الاختلاف الناتج عن الكتابة منه ما قد لا يورث في الدلالة تغييرا ومنه طبعا ما قد تخرج فيه اللفظة من معنى إلى معنى فتتأثر الآية بذلك في تأويلها.

فمن التحريف الذي لا يؤثر في المعنى: يتفطّرن ← ينفطرن[1]، الله يقضي الحقّ ← يقُصّ الحقّ (أي يتبع الحقّ – من قصّ أثره)[2]، الجبل فوقهم كأنّه ظُلّةٌ ← كأنّه طُلّة (من أطلّ عليه إذا أشرف[3]) اليومَ ننجّيك ← ننحّيك (أي نلقيك بناحية ممّا يلي البحر[4]) وإن كان مثقالَ حبّة من خَردل أتيناها ← أثبنابها[5].

أمّا تحريف المكتوب المؤثر في المعنى فمثّل قولهم في إنّي جاعل في الأرض خليفة ← إنّي جاعل في الأرض خليقة[6]، أو قولهم في: وكان عند الله وجيها[7]← وكان عبد الله وجيها. قال الزمخشري: "وقراءة العامّة أوجه لأنّها مفصحة عن وجاهته عند الله كقوله تعالى: عند ذي العرش مكين، وهذه ليست كذلك".

هذه حينئذ بعض النماذج المؤكّدة أنّ النصّ القرآني قد تعرّض في بنيته اللفظيّة لتغييرات كثيرة وأنّ عمليتيْ القراءة والكتابة قد ساهمتا في ذلك مساهمة كبيرة وسواء أكانت هذه التغييرات رسميّة واردة ضمن القراءات المشهورة الأربع عشرة أم

---

(1) مريم / 90 في "الكشّاف" ج 2 ص 525.

(2) الأنعام/ 57 في "الكشّاف" ج 2 ص 24.

(3) الأعراف/171 في "الكشّاف" ج 2 ص 129.

(4) يونس/92 في "الكشّاف" ج 2 ص 252.

(5) الأنبياء/47 في "الكشّاف" ج 2 ص 575.

(6) "الكشّاف" ج 1 ص 271.

(7) الأحزاب/69 في "الكشّاف" ج3 ص 276/ وانظر تفسير أبي حيّان لقوله: "مَالِكِ يَوْمِ الدِّين": حيث "يوم" تصبح: يوح وهو اسم من أسماء الشمس. أو تصبح: بوح(ج1ص21).

كانت قراءات شاذّة وسواء أكانت مغرضة أم بريئة فإنّها تخضع في الغالب لجملة من القواعد الصوتيّة في النطق والإنشاد كتخفيف النطق واجتناب الثقل المترتّب على توالف الحروف سعيا إلى المجانسة الجرسيّة في الإمالة أو الإطباق أو التقريب بين الحروف تخفيفا للهمز وحذفا وإدغاما ... ممّا تعبّر عنه لغة الترتيل بما يشبه الكتابة العروضيّة، وهي خاضعة من جهة أخرى لمنطق الخطّ العربي بما قد يحصل بين الحروف فيه من تشابه في شكلها وتنقيطها لا يصاحبه تشابه بينها في مخارجها وصفاتها الصوتيّة فانظر إلى الانزلاق من "يقضي" إلى "يقصّ" فإنّه لا يمكن أن يكون إلاّ لاعتبارات في الرسم لا في الصوت. وقد ذكرنا فيما سبق من النماذج ما لم يكن فيها من القراءات انعكاس على الدلالة إلاّ أن تعدّد القراءات كان بداهة عاملا من عوامل اختلاف التأويل.

2.6) القراءات الموجّهة للدلالة

لقد كنّا أشرنا إلى ما يصيب النصّ القرآني من تغيير بالحذف والزيادة لا ينحصر في اللفظ المفرد بل يشمل الآية والآيات والسورة والسور الكثيرة وصلة هذا التفاوت في حجم المدوّنة باختلاف الأحكام المستخلصة منها واضحة، فإذا ارتبط الأمر بالاختلاف المحدود في القراءة استخرجنا في ذلك أصنافا مختلفة:

اختلاف أساسه الجناس الصوتي: أورده الزمخشري خاصّة ولم يرفضه بل إنّه تولّى تحليله والدفاع عنه ومنه: أنّ "سَرَابِيلُهُمْ مِنْ قَطِرَانٍ[1]" قد قرئت: من قطر آن "والقطر: النحاس أو الصفر المذاب والآني المتناهي حرّه" ومنه أنّ "وَزَيَّنَ لَهُمْ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ ... أَلاَّ يَسْجُدُوا لِلَّهِ[2]" قد قرئت بالتخفيف: "ألاَ يا اسجدوا، ألا للتنبيه ويا حرف نداء ومناداه محذوف كما حذفه من قال: "ألا يا سلمي يا دار ميّ على البلى " أَوْ كِسْوَتُهُمْ تُقرأ أو كأسوتهم[3]. ومثل هذا التخريج القائم على تأويل القرآن تأويلا سمعيا لا مكتوبا، وإن لم يتعلّق بمعنى جوهري أو ركن تشريعي، مغيّر لا محالة لطبيعة التركيب القرآني وخارج بالمعنى عن قصده الأوّل ولو خروجا جزئيا.

(1) ابراهيم/50 في "الكشّاف" ج 2 ص 385.
(2) النمل/24 و 25 في "الكشّاف" ج 3 ص 145.
(3) المائدة/89 في "الكشّاف" ج 1 ص 640-641.

اختلاف أساسه التخفيف الطارئ على اللفظ المهموز الذي يجعله ملابسا صوتيا لألفاظ أخرى ذات جذور مختلفة من ذلك أنّ الأفئدة، جمع فؤاد في قوله: فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيهِمْ[1]، قد قرئت "آفدة" "اسم فاعلة من أفدت الرحلة إذا عجلت: أي جماعة أو جماعات يرتحلون إليهم ويعجلون نحوهم".

اختلاف أساسه صرفيّ ذو علاقة واضحة برسم الحروف وشكلها ففعل "كذب" في قول القرآن: بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ[2]، هل هو ثلاثي مجرّد أم هو مزيد بحرف مضاعف، ويرجّح الطبري أن يكون من الكذب لا من التكذيب حجّته على ذلك الاختيار يستمدّها من سياق القرآن، ذلك أنّ الله قد تناول هذا المعنى في موضع آخر من القرآن وعبّر عن كذبهم بصيغةٍ لا تدع مجالا للتردّد وهي قوله: "وَاللَّهُ يَشْهَدُ أَنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ"(المنافقون/1)

غير أنّ من الاختلافات الصرفيّة ما يتعذّر الترجيح فيه لاعتبارات سياقيّة أو منطقيّة أو نقليّة لا سيّما عند مفسّرين لا يولون للسند اعتبارا من أمثال الزمخشري، فتقبل في هذه الأحوال القراءتان ويعمل المفسّر رغم أنّه ليس سنّيا، على أن يطوّع القراءتين لِما يخدم النصّ ويقرّب التأويل بعضه من بعض. نرى ذلك في تأرجح القراءة بين اسم الفاعل واسم المفعول في "مُهَيْمِنًا عَلَيْهِ[3] بفتح الميم أو كسرها في الآية: "وأنزلنا إليك الكتاب بالحقّ مصدّقا لِما بين يديه من الكتاب مهيمنا عليه " فمن الواجب أن لا يحيد التأويل هنا مهما كانت القراءة عن وصف الكتاب وصفا إيجابيا ممجّدا يقتضيه سياق الآية وأخلاق الاسلام، فإن كان الكتاب مهيمنا فهو "رقيب على سائر الكتب لأنّه يشهد لها بالصحّة والثبات" وإن كان مهيمنا عليه فالله هو المهيمن على الكتاب أو الحفّاظ مهيمنون عليه أي يحفظونه من كلّ تحريف.

اختلاف أساسه معجميّ وقضايا الدلالة المعجميّة متشعّبة، لا يهمّنا منها هنا إلاّ ما كان ناشئا عن اختلاف في قراءة النصّ القرآني وأبرزه ما تعلّق باللفظ المفرد فعلا كان ذلك اللفظ أم اسما ترد في شأنه قراءات متعدّدة تتّصل بشكله أو وزنه أو إعرابه أو حروفه المكوّنة له فيترتّب على ذلك الاختلاف خروج اللفظ من مادّة لغويّة إلى أخرى ينشأ عنها بالطّبع خروج اللفظ من دلالة إلى أخرى وهذا الضرب من

---

(1) ابراهيم/37 في "الكشّاف" ج 2 ص 380.
(2) البقرة/10 في "جامع البيان" ج 1 ص 96-97.
(3) المائدة/48 في "الكشّاف" ج 1 ص 618.

الاختلاف كثير التواتر في التفسير نستشهد عليه ببعض النماذج الممثّلة. فقد قرئت "عتيّا" في قوله "وقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الكِبَرِ عَتِيًّا بفتح العين وكسرها[1]. وقرئت "صليا" (من صليَه: قاسى شدّته) وقرئت "عسيا" (من عسا: كبر وولّى أو عسِيَ: صلب وغلظ). وقرئت "الأمة" في الآية: "وقَالَ الذي نَجَا مِنْهُمَا وادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ[2] الأمّة بضمّ الهمزة وهي المدّة الطويلة والإمّة بكسر الهمزة وهي النعمة. والأَمَهُ من أمه يأمه وهو النسيان وهي دلالات، على اختلافها، قد يجاريها السياق.

وفي هذه الحالات العديدة اختلفت ردود فعل المفسّرين بين موقف زاجر متمسّك بالقراءة التي "أجمعت الحجّة على تصويبها" رغم جواز غيرها وعربيّته[3] وموقف محتمل لتعدّد القراءة فإن رجّح قراءة على أخرى لم يستند إلى المأثور بقدر استناده إلى قراءة مؤيّدة أو قرينة لغوية تركيبية مشرّعة لذلك الترجيح.

اختلاف أساسه نحويّ بعضه متعلّق بإعراب اللفظ المفرد وبعضه الآخر متعلّق بإعراب الجمل. أمّا الذي اتّصل بإعراب المفردات فمنه ما كان الدافع إليه دافعا صوتيا نغميا باحثا عن يسر في النطق وعذوبة في التلاوة كجرّ لفظة "الملائكة" بالضمّة في قوله: "وإذْ قِيلَ لِلمَلاَئِكَةُ اسْجُدُوا "حتّى تجانس الضمّة في ألف الوصل الموالية لها ورغم أنّه لا يُخشى من مثل هذه القراءة على المعنى، ورغم ما عهدنا من تسامح الزمخشري، فقد رأيناه يقول في شأنها: "ولا يجوز استهلاك الحركة الإعرابية بحركة الإتباع إلاّ في لغة ضعيفة كقولهم الحمد للّه ..."[4]

ومن الاختلاف في إعراب المفردات ما خلّف اختلافا في المعنى وهو على أشكال متنوّعة منها على سبيل المثال قوله: "اِهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ[5]". فقد قرأ عامّة القرّاء مصرا بالتنوين وهي تعني عندئذ ما يقابل البوادي من الأمصار. وقرئت مصرَ بالمنع من التنوين وهي تعني عندئذ ذلك البلد المعروف بعينه وقد بقي الطبري متردّدا بين تجويز القراءتين ورفض الثانية منهما فأمّا المشجّع على التجويز فهو "أنّه لا دلالة في كتاب اللّه على الصواب من هذين التأويلين ولا خبر به عن الرسول صلّى

(1) مريم/8 في "الكشّاف" ج 2 ص 503.

(2) يوسف/45 في "الكشّاف" ج 2 ص 324 وانظر أيضا"الكشّاف" ج 2 ص 325 (مادّة: "يعصرون") وج 1 ص 302 (مادّة: راعِنا) و ج 3 ص 515 (مادّة: "أثارة")".

(3) انظر الطبري -"جامع البيان" ج 1 ص 277 و ج 1 ص 377.

(4) "الكشّاف" ج 1 ص 273.

(5) البقرة/61 في "جامع البيان" ج 1 ص 249.

الله عليه وسلّم يقطع مجيئه العذر "وأمّا الموجب لرفض القراءة الثانية وهو الذي عليه استقرّ رأيه فلأنّ القراءة بالألف والنون "اهبطوا مصرًا" هي القراءة التي "لا يجوز عنده غيرها لاجتماع خطوط مصاحف المسلمين واتفاق قراءة القرّاء على ذلك ولم يقرأ بترك التنوين فيه وإسقاط الألف منه إلاّ من لا يجوز الاعتراض به على الحجّة..."

وبقدر ما تشدّد الطبري السنّي في مسالك الرواية كان الزمخشري المعتزلي متوسّعا لا سيّما إذا كانت القراءة، على فرادتها، قراءة واردة على لسان بعض رجال المعتزلة، كان ذلك في قول القرآن: "هنالك الوَلاَية لله الحقّ ..." فقد قرئت "الحقُّ" بالرفع والجرّ صفة للولاية ولله. قال الزمخشري: وقرأ عمرو بن عبيد بالنصب على التأكيد كقولك هذا عبد الله الحقّ لا الباطل وهي قراءة حسنة فصيحة، وكان عمر بن عبيد من أفصح الناس وأنصحهم..." وقد ردّ عليه أحمد بن المنير متكلّما بلسان أهل السنّة فاضحا ممارسة مذهبية خفيّة في تنويه الزمخشري بعمرو بن عبيد. قال أحمد: "... إنّه يوهم أنّ القراءات موكولة إلى رأي الفصحاء واجتهاد البلغاء فتتفاوت في الفصاحة لتفاوتهم فيها. وهذا منكر شنيع والحقّ أنّه لا يجوز لأحد أن يقرأ إلاّ بما سمعه. ولكن الزمخشري لا يفوته الثناء على رأس البدعة ومعدن الفتنة فإنّ عمرو بن عبيد أوّل مصمّم على إنكار القدر وهلمّ جرّا إلى سائر البدع الاعتزالية فمِن ثمّ أثنى عليه"[1].

أمّا اختلاف القراءة المتناول لإعراب الجمل والتراكيب فنتمثّل عليه بالخلاف الحاصل في قوله: "فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاَءِ إِنْ كُنْتُمْ صَدِقِينَ"[2] حيث قرئت "إن" بفتح الألف: أن كنتم صادقين، ويكون لها عندئذ معنى إذ كنتم صادقين وما يتضمّنه من إقرار بمنزلة الملائكة المتفوّقة عند الله على منزلة سائر المخلوقات بما يحبو به الملائكة من علم وإكرام، وهذه الحظوة للملائكة عند ربّهم ترتفع عنهم بمجرّد كسر الهمز من "إن" وهاتان القراءتان تحملان في الحقيقة موقفين مختلفين من مسألة من مسائل الخلاف بين المذاهب مسألة أفضلية الملائكة . وقد فضّل الطبري فيها كسر الهمزة، وهي قراءة ابن عبّاس التي يؤيّدها السياق حسب رأيه والتي أحرزت على "إجماع جميع قراء أهل الإسلام". ومن ذلك أيضا جواز أن تقرأ الآية الآتية على

---

(1) "الكشّاف" ج 2 ص 486.

(2) البقرة/31 في "جامع البيان" ج 1 ص 174.

وجوه ثلاثة تدور حول اختلاف العلاقة بين "كلّ" و"مَا" في قوله: "وأَتاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلتُمُوهُ"[1] فهي يمكن أن تعني:

– أتاكم مِن كلِّ ما سألتموه = آتاكم بعض جميع ما سألتموه

– آتاكم مِن كلٍّ ما سألتموه = أتاكم من جميع ذلك من غير أن تسألوه على أساس أنّ "ما" نافية

– آتاكم مِن كلِّ ما سألتموه = آتاكم من كلّ ذلك ما احتجتم إليه، على أساس أنّ "ما" موصولة. والزمخشري في تأويل هذه الآية لا يصرّح بسنده ولا يحيل على من ذهب إلى القراءة المختلفة والظاهر من تعليقه أنّ التصوّر الدلالي الثالث من تجويزه هو نفسه، بحيث تتحوّل قراءة القرآن إلى ضرب من الرياضة اللغوية يتبارى المفسّرون فيها في الإحاطة بأصناف القراءة وألوان الدلالة التي يمكن أن تحتملها الآية.

والحاصل أن الاختلاف في قراءة القرآن، مهما كانت أسبابه، من أهمّ الظواهر الخارجية الدّخيلة على النصّ والناشئة عمّا حفّ بالنصّ من ساعة نزوله إلى ساعة تدوينه من العوامل البشرية المتوقعة المبرّرة لِما يدخل عليه من تحريف، فبعض تلك العوامل موضوعيّ لغويّ تعلّق بضياع النصّ أو محدودية الذاكرة أو تحريف اللسان لاعتبارات صوتية أو تركيبية، وبعض تلك العوامل ذاتيّ سياسيّ مقصود وَجَد في اضطراب النصّ وعدم استقراره وثباته خير فرصة لتزويره واختلاق الأسانيد الموهمة بصحّته وقد واجه السلف هذا التهافت الذي ألمّ بالنصّ فحدّدوا مناهج الرواية، وعرّفوا بأصحابها وشروطها فحدّ ذلك من استفحال الدّاء دون أن يقدر على القضاء عليه قضاء مبرما. واختلاف الرواية ليس ظاهرة مقصورة على النصّ القرآني فقد شملت بطبيعة الحال كلّ المعارف العربية الاسلامية التي، وإن لم تعرف حظوة القرآن، قد عرفت مساره كرواية الحديث ورواية الشعر ورواية اللغة... ولقد أكسب اختلاف الرواية شرّاح القرآن والشّعر تجربة طريفة في "أركيولوجية" النصّ نبشا عن نسخته الأصلية الأولى وجبرا له وترميما حتّى يخرج على أحسن صورة

---

(1) ابراهيم/34 في "الكشّاف" ج 2 ص 379.

وأوفقها[1]. ولقد كانت وما تزال للناس، مع القرآن، وكذلك مع الشّعر، ارتباطات مختلفة، ومثلما كان للشاعر أنصاره فقد كان للقرآن أنصاره وربّما اتّخذ هؤلاء من تعدّد القراءات سندا في رفع غموض النصّ وتفسيره وترجيح قراءة فيه على أخرى من ذلك مثلا أنّ الزمخشري اعتبر من القراءات المشكلة قول القرآن: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ الذي خَلَقَكُمْ والذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ" وقد رفع الإشكال عنها قراءة أبي السّميفع "وخلق من قبلكم"[2].

والذي نخرج به من هذا الفصل المتعلّق بالمظاهر الخارجية الموظّفة في قراءة القرآن المساعدة على توجيه التأويل المنشئة للاختلاف بين المفسّرين أنّ القرآن من حيث هو نصّ لا يمكن أحيانا لقارئه أن يستغني عن المعلومة الخارجية المعينة على فهم ما وقع اختصاره من الفوائد أو وقع التلميح إليه والإيحاء به من الأحداث والوقائع. وتلك المعلومة يمكن أن تستقى من النصّ ذاته إذ من طبيعة النصّ الفنّي خاصّة أن يكرّر ذاته، ويمكن أن تستقى من مصادر بشرية أو وثائقية تحفّ بالنصّ وتتعامل معه مؤثّرة فيه ومتأثرة به، ثمّ إنّ استعانة القارئ بالمعلومة الخارجية دليل على أنه يسعى، عند القراءة، إلى فهم أسباب نشأة الأثر وفهم مقاصد كاتب النصّ ولذلك فإنّ هذه المعطيات الخارجية تمكّن القارئ – إن صحّت– من التلبّس بالكاتب ساعة إبداع النصّ وتقرّب القارئ –إن صحّت– من المعنى الأوّل الأصلي للنصّ، وهذا المنزع في التعامل مع النصّ وإن راج اليوم انتسابه إلى المنهج الاجتماعيّ في ربط النصّ بسياقه الاجتماعي أو المنهج النفساني بربط النصّ بذات مبدعه، فإنّه كذلك من مميّزات المقاربة الدينية للنصّ المهمومة بمقاصد المشرّع وبإنجاز الفهم الصحيح لها[3].

ثمّ إنّ القرآن من حيث هو قرآن أي باعتباره نصّا مقدّسا متميّزا ينبّه إلى فرادته من خلال المقتضيات الخارجيّة المساعدة على شرحه. فباعتباره نصّا دينيّا مشرّعا

---

(1) في تعامل الشّراح مع رواية الشّعر انظر بحثنا لنيل شهادة التعمّق في البحث: مباشرة النصّ الشّعري عند العرب من خلال شروح الدواوين مرقون بكلّية الآداب بتونس ص 316.

(2) البقرة/21 وانظر "الكشّاف" ج 2 ص 9 في تفسير "الأنعام/16" وانظر ردّ عبد الفتّاح القاضي على زعم جولدتسهر "بأن بعض هذه الاختلافات في القراءة ترجع أسبابها إلى الخوف من أن ينسب إلى الله تعالى ما يتنزّه عنه أو إلى الرسول عليه السّلام ما لا يليق بمقامه الرفيع فيلجأ بعض القرّاء– حذرا من ذلك – إلى تغيير بعض الكلمات، من عنده بما يتّفق و جلال الله سبحانه (ص123 و ما بعدها).

(3) لاحظ أنّ البنيويّة، و إن قامت القراءة فيها على النصّ، في المشهور، لا تستنكف عند العديد من منتهجيها، من الاستعانة بالعناصر الخارجة عن النصّ المعينة على فهمه.

مفتوحا كانت السنّة النبويّــة، مـن خـارج النـصّ، مصـدرا مـن مصـادر التشـريع في التحليل والتحريم ... وباعتباره نصّا منجّما كانت الحاجة إلى معرفـة أسـباب الـنزول وترتيبه ليُعلم ناسخ القرآن من منسوخه. وباعتباره نصّا مؤرّخا للبشريّة كانت الحاجـة إلى أخبار الأمـم الغابـرة. وباعتبار القرآن نصّا فنيّا فإنّ معانيه التشريعيّة قد صيغـت بأساليب الحرصُ فيها على التأثير في النفس القارئة أكبر من الحـرص علـى الوضـوح والتبسيط والتدقيق. فجاء نصّا غامضا في العديد من مواضعه وكان ذلـك الغمـوض سـرّا من أسرار خلوده لأنّه سرّ من أسرار الاختلاف في فهمه وتأويله.

وبما أنّ القرآن عند المسـلمين دسـتور في سياسـة الديـن والدنيـا فـإنّ المذاهـب الاسـلاميّة قـد اتّخـذت منـه، علـى اختلافـهـا، مصدرهـا الأول المشـرّع لوجودهـا ولأفضليتها وجدارتها بـالملك والسياسـة ولئـن اعتمـدت هـذه المذاهـب علـى حجـج تستمدّها من صلب النصّ القرآني، كما سنرى في الفصول القائمة ، فإنّها قـد وجـدت في العوامل الخارجيــة المساعدة على تفسير القرآن مسلكا إلى مناصرة المذهب لعلّه مـن أيسر المسالك التي لا تكلّف أصحابها سوى القدرة على اختلاق الأحـاديث والأخبـار أو تأجير من له القدرة على ذلك، وقد شجّع على ذلـك وضعيّـة تاريخيّـة معروفـة في الحضارة العربية قام العلم فيها على المشافهة في وضعـه وتناقلـه فكـان تـأخّر عصـر التدويــن مناخــا صالحا التبـس فيه الحقّ بالباطل فاستدعى منّـا اليـوم، علـى بعـد الشقّة، مغامرة في إعادة قراءة التراث التاريخيّ والأدبيّ والانتربولوجي هي أعظم مـن أن ينهض بها رجل واحد أو حتّى جيل واحد وقد واجه رجــال السنّة خاصّـة هـذه المعضلة معضلة انتحال الأخبار فقـالوا بتوقيفيـة كـلّ المعـارف المسـاعدة علـى تفسير القرآن من حديـث وروايـات وقـراءات وأسـباب نـزول وناسـخ ومنسـوخ واشـترطوا في قبولها شروطا تعلّـق بعضها بالسند الخارجي الصحيح وتعلّق بعضــها الآخـر بموافقـة الأخبار للسياق القرآني ومقاصده ولقواعد العربية وسننهـا، ولم يمنـع ذلك الشـيعة مـن الاستنــاد إلى مصادرها وأسانيدها في التفسير والحديـث ولم يمنـع ذلـك المعتزلـة مـن التسـامح في قبـول الخـبر وتعويـل الزمخشـري علـى العقـل أوّلا وقبـل كـلّ شـيء في تمحيص الأخبار وتأويل النـصّ فكـانت هـذه المعطيـات الخارجيـة عـاملا خطـيرا في اختلاف القراءة وتوجيه الدلالة[1].

---

(1) انظر مثلا فصل: الحديث والتفسير . ضحى الإسلام ط.دار الكتاب العربـي. بـيروت د.ت. ج 2 ص 106-137.



الباب الثّاني

أسباب التأويل المنبثقة من النصّ

الفصل الأوّل:

علاقة التأويل بالمعجم

إنّ المشاغل المعجمية في كتب التفسير متعدّدة وقد رأينا أن نصنّفها إلى نوعين: ما كان من القضايا المعجمية العامّة التي كان النصّ القرآني قادحا لها وفرصة لطرحها وإبداء الرأي فيها ولذلك فإنّ علاقتها بالنصّ علاقة خارجية لا تنمّ عن موقف من المعجم القرآني بقدر ما تدلّ على موقف من المعجم العربيّ عامة وهي مشاغل لا تعنينا هنا والكلام فيها مرجأ إلى فصل لاحق. أمّا المسائل المعجمية المتعلّقة بالدلالة المنشئة لتعدّد الفهم واختلاف التأويل فهي مقصدنا في هذه الفصول نتساءل عن مدى مساهمة المعجم في تعدّد المعاني وعن الأشكال والوضعيات التي يتّخذها المعجم لخلق ذلك التعدّد. والمقصود بالمعجم في هذا المقام تلك الوحدة الصوتية الدلالية المصطلح عليها في المشهور باللفظة أو الكلمة[1] التي قامت المعاجم العربية على أساسها فقدّمتها في ظاهر القواميس منعزلة عن التركيب واستعرضت للكلمة الواحدة المعاني المتعدّدة التي لا تكتسبها اللفظة، في الحقيقة، إلاّ، عندما تتنزّل في التركيب والتي يصعب التمييز بينها بدون وضعها في سياقها. ولم نر المفسّرين، مثلما لم نر المعجمين، يهتمّون بوحدات دلالية أدنى من الكلمة كأن يقبلوا مثلا على

---

(1) نستعمل مصطلحي كلمة و لفظة مترادفين رغم ذهاب بعض اللّغويين إلى التمييز بينهما.

الكلام في اللفاظم تلك الوحدات الدلالية الدّنيا التي قد تتركّب اللفظة الواحدة من اثنتين منها أو أكثر وإن كانوا قد اهتمّوا في علم القراءات بالصواتم التي يُبدّل بعضها ببعض لأسباب نطقية أو خطّية فيترتّب على إبدال الصوتم بالصوتم تغيّر في اللفظ يخرج به من مادّة معجميّة إلى مادّة معجميّة أخرى ومن دلالة طبعا، إلى دلالة أخرى وليس يعنينا في هذه الفصول تعدّد الألفاظ في رواية القرآن فذاك بعلم القراءات أعلق لاتّصال الاختلاف الدلالي فيه باختلاف المادّة اللغوية في النصّ وإنّما موضوع بحثنا اللفظ الواحد يحتمل التأويل الجمع لأسباب نستقيها من المدوّنة التفسيرية.

1) اختلاف الدلالة المعجميّة

1.1) غرابة المعجم القرآني

لقد كانت قضيّة التوقيف والاصطلاح من أهمّ قضايا التفكير اللغوي والديني عند العرب القدامى ولقد رجح عندهم ردهة من الزمن – في قرب عهدهم بالإسلام – القول بتوقيفية اللغة وإن استقرّ عندهم تدريجيا، بعد ذلك طابعها الاصطلاحيّ حتّى قال ابن خلدون عند تعريف اللغة "هي عبارة المتكلّم عن مقصوده وتلك العبارة فعل لسانيّ... و(اللسان) في كلّ أمّة بحسب اصطلاحاتهم"[1]، والقول بالتوقيف هو في نهاية الأمر إيكال أمر الدلالة إلى الله هو واضعها ومعلّمها علّمها آدم وتناقلها أبناؤه بعده. فإذا كان ذلك فإنّ ما يسمّى بغريب القرآن يكون ممّا اطّلع آدم عليه وبلّغه أحفاده وغابت عن الناس كلّهم أو جلّهم دلالته ووجب على المسلم تحمّل مسؤولية جهله والصبر عليه ريثما تسمح الصدفة بمعرفته ولذلك فإن ألفاظا كثيرة بقيت، حسب الرواية، معلّقة الدلالةِ عند الأفذاذ من العلماء بالعربية من أمثال عبد الله بن عبّاس "ترجمان القرآن" حتّى يفتح الله عليه بمعرفتها على لسان الأعراب خاصّة كالذي رواه مجاهد عن ابن عبّاس رضي الله عنهما: « ما كنت أدري ما فاطر السماوات والأرض حتّى اختصم إليّ أعرابيان في بئر فقال أحدهما: أنا فطرتها: أي ابتدأتها »[2].

---

(1) "المقدّمة" ص 546 دار إحياء التراث العربي د.ت.

(2) فاطر/1 في "الكشّاف" ج 3 ص 297.

أمّا على افتراض أنّ اللغة اصطلاحية، وهذا ما آل إليه أمرها وأجمع عليه أهلها، فإنّ القرآن يكون نازلا على العرب بلغتهم مستعملا، مبدئيا، من الألفاظ ما تواضعوا عليه. إلاّ أنّ ذلك التواضع لا يمنع من أن ينغلق المعنى، أحيانا، على الناهضين بأعباء تفسير القرآن ولقد تعلّلوا لذلك بأسباب مختلفة ولكنّك لا تراهم أبدا يحمّلون الله، صاحب النصّ، مسؤولية الإبهام أو التغميض مثلما قد يتّهمون الشاعر مثلا بالركون إلى اللفظ الغريب الحوشيّ المعطّل للتواصل والتبليغ. أمّا أسباب غريب القرآن فمنها اتّساع اللغة العربية التي لا يحيط بها إلاّ نبيّ، فكان ممّا يهرع إليه الشارح عند تعذّر الفهم البحث عن دلالة اللفظ الغريب في لغة القبائل ولهجاتها باعتبار أنّ القرآن قد نزل على سبعة أحرف أي بلغة قريش ولغة فصحاء العرب من القبائل فكان أن تبدّى كبار جامعي العربية ومدوّنيها وسدّوا بما عادوا به من أخبار ثغرات كبيرة في المعجم القرآني والشعري قال الزمخشري في شرح "لا يَلِتْكم » من قول الآية: « وإنْ يُطِيعُوا اللهَ ورَسُولَهُ لاَ يَلِتْكُمْ منْ أعْمَالِكُمْ شَيْئا »[1] أي « لا ينقصكم ولا يظلمكم، يُقال ألته السلطان حقّه أشدّ الألت وهي لغة غطفان، ولغة أسد وأهل الحجاز لاتَهُ ليتا. وحكى الأصمعي عن أمّ هشام السّلولية أنّها قالت: "الحمد لله الذي لا يفات ولا يلات ولا تصمه الأصوات..." علما بأنّ الخلاف في هذا الشرح قد تركّز على أصل هذا الفعل فهل هو "ألَتَ" المهموز الفاء أم "لاتَ" الأجوف اليائي. أمّا المعنى فكأنّ سياق الآية لا يسمح بغيره وكأنّ الأهمّ في كلّ هذا إقامة الدليل على أنّ الفعل موجود في الاستعمال العربي وأن القرآن نازل به حسب الاصطلاح العربي وإن لم يكن مشهورا أو متّفقا على أصله اللغويّ.

إلاّ أنّ غريب القرآن لم يكن دائما من قبيل اللفظ الغائب عن الاستعمال الذي قصر فصحاء العرب عن إدراك معناه وأحصته المصنّفات المختصّة بغريب القرآن وعلومه[2]. فإنّ من غريب القرآن أيضا ألفاظا معروفة مستعملة وإنّما تنشأ الغرابة فيها من استعمال القرآن لها في تركيب أو سياق لا عهد للعرب بهما فيكون ذلك مدخلا إلى تعدّد المعاني المسندة إلى تلك الألفاظ ومردّ ذلك التعدّد اجتهاد، في الغالب،

(1) الحجرات/14 في "الكشّاف" ج 3 ص 570 وانظر في هذا السياق اختلاف المسلمين في فهم "الكلالة" فصّله محمد أركون في مقال: الإسلام والتاريخ والحداثة ص 23-24- مجلّة الوحدة السنة 5/العدد 52 يناير 1989.

(2) انظر مثلا "الإتقان": النوع السادس والثلاثون ك في معرفة غريبه ج 1 ص 113.

لإخراج النصّ على أحسن هيئة يرفع عن التركيب غرابته ويضع ذلك المعنى الجزئي في نصابه من المعنى القرآني الكلّي ويرفض أن يكون القرآن متعمّدا لتلك الغرابة المعجميّة وأن يكون ذلك من الإعجاز، ذلك لِما يتولّد عن تلك الغرابة من غموض مخلّ بالتبليغ والإفهام وتعالى القرآن عن ذلك. ولهذا فإنّ السلوك الشّائع إزاء هذه الحالات أن يُلقي المفسّر تبعة العجز عن الفهم على نفسه لا على النصّ وأن يجدّ في تحسّس المسالك المؤدّية إلى المعنى الإيجابي في النصّ. وفيما يلي بعض الأمثلة من غريب القرآن: غرابته في تركيبه لا في ذاته فيذهب المفسّرون فيه، من أجل ذلك، في تأويلات شتّى نذكر بعضها ملخّصة:

– [أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا]

اليأس هنا هو العلم:

+ حجّة معجمية نقلية : اليأس هو العلم – قيل هي لغة قوم من النخع

+ حجّة منطقية : اليأس هو العلم لأنّ اليائس عن الشيء عالم بأنّه لا يكون

+ حجّة شعرية نقلية : قال سحيم بن وثيل الرياحي [بيت من الشعر]

+ حجّة نقلية (قرائية) : قرأها عليّ وابن عبّاس وجماعة من الصحابة والتابعين: أَفَلَمْ يتبيّن، وهو تفسير أَفَلَمْ ييأس

+ حجّة نسخية : أن يكون الأصل في الآية: أفَلَم يتبيّن وكتب الكاتب هذا اللفظ "وهو ناعس مستوى السينات" فالتبست "يتبين"، بـ "ييأس"

– [فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا][1]

الغيّ في العربية هو الشرّ إلاّ أنّه لا يُستعمل في العادة مفعولا به بفعل "لَقِيَ" فكان التأويل:

+ تقدير محذوف: يلقون جزاء غيّ/ أو غيّا عن طريق الجنّة

+ معجم قرآني : الغيّ واد في جهنّم تستعيذ منه أوديتها

– [أَفَلَوْ كَانَ مِنَ القُرُونِ مِنْ قَبْلِهِمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الفَسَادِ][2]

+ أو لو فضل : الفَضل بقيّة لأنّ الرجل يستبقي ممّا يخرجه أجوده

+ أولو صيانة لأنفسهم من سخط الله وعقابه من البقية بمعنى البقوى (أي الإبقاء)

+ أولو مراقبة وخشية من انتقام الله من بقاه راقبه

---

(1) مريم 59 في "الكشّاف" ج 2 ص 514–515.

(2) هود 116 في "الكشّاف" ج 2 ص 297–298/ وانظر مثلا "جامع البيان" للطبري ج1 ص 371/ "الكشّاف" ج 3 ص 19 و ج 1 ص 623.

إنّ التأويل في المثال الأوّل ممّا ذكرنا واحد وهو أن يحمل اليأس معنى العلم لكن الحجج التي يقدّمها الزمخشري للإقناع بذلك عديدة ومتنوّعة. ومجرّد الكثرة والتنوّع في هذه الحجج دليل في حدّ ذاته على غرابة هذا الاستعمال القرآني الذي ما كان يقتضي هذا التوكيد والتجنيد من الشارح لو كان استعمالا عاديا.

ولئن لم يؤدّ غريب القرآن في المثال الأوّل إلى اختلاف في التأويل نظرا إلى وضوح السياق فإنّ الأمر كان على خلاف ذلك في المثالين المواليين حيث لم يكن السياق مسعفا وحيث تضافر المعجم الانساني في الدنيا والمعجم الالاهي في العالم العلوي على تخريج الآية تخريجا مقبولا ذا معنى. ولهذا فإنّ المفسّرين في مثل هذه الآيات، عندما يقترحون للآيات تأويلا مختلفا، لا يعنيهم الاختلاف فيما بينهم بقدر ما يعنيهم ترجمة النصّ القرآني إلى لغة العصر وبنية العربيّة كلّفهم ذلك من الجهد واختلاق الأسباب ما كلّفهم[1]. ولم نر رجال اللّغة والدين يقفون حيال الاستعمال المعجمي القرآني المتميّز موقفا موضوعيا باحثا في أسباب ذلك التميّز فهل هو تعبير طريف ابتدعه القرآن مثله كمثل المعجم القرآني في تخصيص دلالة الزكاة والصلاة والحجّ.. أم هوتعبير عربيّ قديم أحياه القرآن في عصر بدا فيه غريبا وما هو في الحقيقة بغريب؟ أم هو تعبير عربيّ جهويّ دلّ على واقع لغويّ عربيّ متلوّن في معجمه ونحوه بحسب اصطلاح القبائل والجهات فيكون ذلك ميزة أسلوبيّة في النصّ القرآني ويكون أداة مساعدة طريفة لتبيّن حلقة أو حلقات من تطوّر اللّغة في معجمها وأسلوبها من خلال القرآن. لكن كأنّ الهاجس الذي سكن السّلف كان، في المحلّ الأوّل، مبحثا في مقاصد النصّ وتمجيده. وهذان مطلبان لا يستقيمان إلاّ إذا قام الدليل على أنّ القرآن نازل بلسان عربيّ غير ذي عوج وغير ذي إبهام.

---

(1) من الآيات المشكلات قوله تعالى: فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ (البقرة/178) حيث نسب الزمخشري "عفي لـه" إلى العفو و ذهب غيره إلى أنّها من عفا أثره إذا محاه. و لم يؤيّد الزمخشري هذا التأويل و كان من ردّه عليه أنّك "ترى كثيرا ممّن يتعاطى هذا العلم(يعني علم التفسير) يجتريء إذا أعضل عليه تخريج وجه للمشكل من كلام الله على اختراع لغة وادّعاء على العرب ما لا تعرفه. وهذه جرأة يستعاذ بالله منها.(الكشّاف ج 1 ص 332).

2.1) تعدّد التأويل لتعدّد الدلالة المعجميّة في اللّفظ الواحد (المشترك)

أن يكون اللفظ واحدا وأن تكون معانيه متعدّدة ظاهرة لغوية شائعة لا تنفرد بها العربية دون سائر اللغات. وهي ظاهرة إيجابية فيها ما دامت ضربا من الاقتصاد اللغويّ تفي فيه المادّة المعجمية القليلة بالمعاني والمقاصد الغزيرة. على أن تقوم في التركيب، بطبيعة الحال، من القرائن المتنوّعة المانعة من تلامس المعاني والتباس بعضها ببعض، وذلك الالتباس، إن حصل، مخلّ بالوضوح والبلاغة، وهو سبب من أكبر الأسباب المعجمية لاختلاف الفهم والتأويل.

ولا يخلو تفسير من تفاسير القرآن بل تكاد لا تخلو الصفحة من صفحات تفسير القرآن من الإشارة إلى احتمال اللفظ الواحد المعاني المتعدّدة وقد كان ذلك في هيئات وأوضاع وأشكال مختلفة وبدوافع متنوّعة وكانت للمفسّرين منه مواقف شتّى يهمّنا في هذا الفصل التعرّف عليها لنتبيّن حقيقة المعجم العربي بله المعجم القرآني وإشكالية المعنى والتأويل المتّصلة به.

وأوّل ما تجدر الإشارة إليه أنّ اللفظ، وكثيرا ما يكون من الأسماء، تُنسب إليه دلالات عديدة هو قابل لتأديتها في ذلك السياق، وترى المفسّر يستعرضها من غير أن يتناولها بالنقد والتعليق وكأنّه بذلك يجوّز تلك المعاني المحتملة جميعا ويترك باب الاجتهاد مشرّعا على مصراعيه ويُبقي معنى الآية معلّقا والتأويل مفتوحا.

فمن هذه الألفاظ ما كان من أسماء الجنس لا يقوم بين المعاني فيها نسب أو قرابة :

- [وقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ رَجُلاً مَسْحُورًا][(1)]

+ المسحور :المغلوب على عقله

+ المسحور :البشريّ: ذو سحر وهو الرئة أي أنّه بشر لا ملك

ومن تلك الألفاظ ما امتزجت فيه الجنسيّة بالعَلَميّة دون نسب بين المعاني المختلفة :

+ أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الكَهْفِ والرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا[(2)]

+ الرقيم : اسم كلبهم

---

(1) الفرقان/8 في "الكشّاف" ج 3 ص 83.

(2) الكهف/3 في "الكشّاف" ج 2 ص 473/ وانظر "الكشّاف" ج 3 ص 92 و ج 3 ص 29.

+ الرقيم : لوح من رصاص رُقمتْ فيه أسماؤهم جُعل على باب الكهف

+ الرقيم : الوادي الذي فيه الكهف. وقيل الجبل، وقيل قريتهم، وقيل مكانهم بين غضبان وأيلة دون فلسطين

ومن تلك الألفاظ ما كان ذا دلالة عامّة ذات حدود ضبابيّة فإذا شرحها المفسّر أوّلها على معنى واحد من المعاني التي تنطوي عليها فيحصل من تلك الجهة الاختلاف في التأويل:

– [مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ][1]

+ اليوم : المدّة من طلوع الشمس إلى غروب الشمس

+ اليوم : مطلق الوقت

– [فَأَخَذْنَاهُمْ بِالبَأْسَاءِ والضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ][2]

+ البأساء والضرّاء : البؤس والضرّ

+ البأساء : القحط والجوع والضرّاء / المرض ونقصان الأموال والأنفس

ومن تلك الألفاظ ما كانت دلالته المركزيّة واحدة فتفرقعت إلى جملة من المعاني الفرعيّة باعد الاستعمال فيما بينها مباعدة توهم بانفصال بينها ولا انفصال للعين الثاقبة ولكنّه التوسع في المعنى الأوّل والخروج إلى حقول دلاليّة مختلفة يولّد شقوقا دلاليّة معتبرة في التأويل:

–[فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ العَرَمِ][3]

+العَرَم : الجرذ الذي نقب عليهم السكر

+العَرَم : جمع عرمة وهي الحجارة المركومة

+العرَم : الكدس من الطعام

+العَرَم : اسم الوادي

+العَرَم : المطر الشديد

والمعنى المركزي الذي حوله تحوم هذه المعاني على اختلافها هو الحجم العظيم المتراكم أو الهاجم من الأشياء من جرذان وأمطار وأحجار ومياه.

---

(1) الفاتحة/2 في "البحر المحيط" لأبي حيّان الأندلسي ج1 ص 21.

(2) الأنعام/42 في "الكشّاف" ج 2 ص 18.

(3) سبأ/16 في "الكشّاف" ج 3 ص 285.

– [واسْتَفْتَحُوا وخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ][1]

+ استفتحوا : استنصروا الله علىً أعدائهم: إن تستفتحوا فقد جاءكم الفتح

+ استفتحوا : استحكموا الله وسألوه القضاء بينهم: ربّنا افتح بيننا وبين قومنا بالحقّ.

+ استفتحوا : استمطروا، والفتح المطر في سنيّ القحط

وقد دلّت صيغة "استفعل" هنا على طلب الفتح من الله وكان فتح الله فعلا إيجابيا منه فيه خير هو نصره أو عدله أو غيثه ولم نر كالزمخشري مفسّرا حريصا على التنبيه إلى ما بين الدلالات المختلفة في اللفظ الواحد من وشائج متفنّنا، أصلب أم لم يصب، في تتبّع المعنى في تطوّره من دلالة إلى أخرى مؤمنا، وإن لم يصرّح، بأنّ في التطوّر الدلالي قوانين وأسبابا وأنّ العلاقة قائمة حتما بين المعاني التي قد تبدو، في اللفظ الواحد، متباعدة وإنّما هي علاقات موجودة محجوبة طمسها الاستعمال واختلاف مجالاته وليست تستدعي من اللغويّ سوى النظرة الفاحصة الذكيّة فقد أورد الزمخشري للفظة "الأمانيّ" في قوله: "ومِنْهُمْ أُمِّيّونَ لا يَعْلَمُونَ الكِتَابَ إلاّ أَمَانِيَّ"[2] ثلاثة معان تبدو مختلفة أحدها المعنى المعروف للأمنية والثاني أنّ الأماني هي الأكاذيب والثالث أنّ الأمنية هي القراءة. وقد بان للزمخشري أنّ بينها جميعا معنى اشتقاقيّا مشتركا هو التقدير. قال: "والاشتقاق من منى إذا قدّر لأنّ المتمنّى يقدّر في نفسه ويحرز ما يتمنّاه، وكذلك المختلق والقارئ يقدّر أنّ كلمة كذا بعد كذا. وقيل في شرح "الإلّ" من قوله: "كَيْفَ وإنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لاَ يَرْقُبُوا فِيكُمْ إلاًّ ولاَ ذِمّةً"[3] أنّ الإلّ قد شُرحت بأنّها الإله، وبأنّها القرابة وبأنّها الحلف، وقد حاول الزمخشري أن يجد رابطا يربط بين هذه المعاني والمعنى الاشتقاقيّ الأوّل، وهو معنى رفع الصوت بالكلام أو الدعاء بقوله: والوجه أنّ اشتقاق "الإلّ" بمعنى الحلف لأنّهم إذا تماسحوا وتحالفوا رفعوا به أصواتهم وشهروه من ألإلّ وهو الجؤار، وله أَلِيلٌ: أي أنين يرفع به صوته، ودعت أَلَيْلَهَا: إذا وَلولَت، ثمّ قيل لكلّ عهد وميثاق إلٌّ، وسمّيت به القرابة لأنّ القرابة عقدت بين الرجلين ما لا يعقده الميثاق.

---

(1) ابراهم/15 في "الكشّاف" ج 2 ص 371.

(2) البقرة/78 في "الكشّاف" ج 1 ص 291-292.

(3) التوبة/8 في "الكشّاف" ج 2 ص 176 وانظر ج 2 ص 318.

3.1) اختلاف التأويل لالتباس صرفيّ

لقد كنّا تعرّضنا في فصل سابق إلى اختلاف التأويل لاختلاف البنية الصرفيّة. إلاّ أنّ فرقا جوهريّا يميّز بين الحالتين، فقد تعلّق الأمر فيما سبق باختلاف القراءة القائم على أسس صرفيّة، معنى ذلك أنّ المعنى كان تعدّدَ بتعدّد القراءات أمّا هنا فإنّ القراءة واحدة وشكل النصّ واحد ولكنّه مع ذلك مدعاة إلى التأويل لاعتبارات صرفيّة نقسّمها كما يلي:

+ أن تجتمع صيغتان صرفيتان في اللّفظ الواحد على وزن واحد كاجتماع الصفة المشبّهة واسم الفاعل في وزن موحّد في المادّة اللّغوية الواحدة فيختلف المفسّرون في تأويلها وهذا الضرب من الالتباس الصرفي، وإن كان موجودا، قليل، وقد وقعنا عليه في قوله: "بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ[1]" فقد ذهب بعض المفسّرين إلى أنّها من إضافة الصفة المشبّهة إلى فاعلها: أي بديع سماواته وأرضه، وقيل البديع بمعنى المُبدع كما أنّ السميع بمعنى المسمع قال الزمخشري: وفيه نظر

+ أن يختلف التأويل لجواز انتساب اللفظة الواحدة إلى أصلين اشتقاقيين مختلفين وهذا كثير في الصرف العربي وفي المعجم القرآني، ويمكن إرجاع هذا الالتباس الصرفي إلى عاملين أساسيين: حضور الهمزة في المادّة اللغوية وحضور حروف العلّة فيها، ولا عجب في ذلك إذ أن الهمزة وحروف العلّة، إذا قيست بالحروف الصحيحة، حروفُ شديدة التعرّض للتغييرات الصرفية المعروفة من تخفيف وقلب وإبدال وحذف ولذلك فإنّها عند تصريفها، قد يشتبه المتغيّر منها بالسليم ويشتبه الوزن بالوزن والمادّة بالمادّة.

فمن الاختلاف المنبني على الهمز ما تعلّق بجنس الكلمة: إن كانت في الأصل من المهموز أم لا، كالذي في سَوَّلَ من قوله: الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ[2]. فهل هي من السوْل أم هي من السؤل خففت همزته وأبدلت واوا كالذي يروج في الاستعمال بيننا اليوم من إبدال الهمزة واوا ثمّ هاء فيكون السؤال سُؤالا وسُهَالا مثلما صارت أرَاق هَرَاقَ. قال الزمخشري في ذلك: سوّل لهم سهل لهم ركوب العظائم من السول وهو الاسترخاء، وقد اشتقه من السؤال من لا علم له بالتصريف والاشتقاق جميعا. وإنّما أنكر الزمخشري، عندنا، الأصل المهموز في سوّل رغم رواجه لأنّ النسب الصوتيّ

(1) البقرة/117 في "الكشّاف" ج 1 ص 307.

(2) محمد/25 في "الكشّاف" ج 3 ص 537.

عنده لا يوافقه نسب دلالي بين الاسترخاء في سوّلَ والطلب في سأل فكان اختلاف الدلالة لاختلاف الأصل أو المادّة اللغوية.

وانظر أيضا تأثّر الفصحى بالدارجة في توجيه قراءة المهموز وما ينتج عن هذا التداخل بين الفصحى والدارجة بين تحقيق الهمزة ومدّها وإبدالها وحذفها من تشابك في اللغة والدلالة من خلال قول الآية: سَأُرِيكُمْ دَارَ الفَاسِقِينَ[1] قال الزمخشري: وقرأ الحسن سأوريكم وهي لغة فاشية بالحجاز يُقال أورني كذا وأوريته، ووجهه أن تكون من أوريت الزند كأنّ المعنى: بيّنه لي... ورأى الزمخشري، على خلاف النموذج السابق، علاقة بين أراه (المزيد من رأى) وأوراه الدارجة (وأصلها أراه) وأورى الزند الفصيحة فهي تشترك جميعا في معنى البيان وتكون أرى (وأصله أرْأى من رأى) وأورى بمعنى واحد.

ومن الاختلاف المنبني على الهمز ما تعلّق بالفعل المهموز الذي يختلف المفسّرون في أصله ووزنه فالمضارع المنصوب في قوله: "أن تبوء بإثمي وإثمك" يكون على المشهور من مهموز اللام باء يبوء أي احتمل الإثم وأقرّ به ويمكن أن تكون من مهموز الفاء واللام أبأَ يَبؤُءُ ← يَبُوءُ وقد ذكر الزمخشري لها معنى أهمله اللسان، وهو قوله: "وقد أبَأَ فلانٌ بفلان، إذا قتله بقتيل. قال عمرو ابن حُنَيّ التغلبيّ:

أَلاَ تَسْتَحِي مِنَّا مُلُوكٌ وَتَتَّقِي مَحَارِمَنَا لاَ يُبأَءُ الدَّمُ بالدَّمِ[2] (الطويل)

فإذا كان ذلك تغيّر المعنى

أمّا التأويل القائم على التباس في المعتلّ فأكثر في اللغة والقرآن من الالتباس في المهموز فمن أمثلته معنى "استكان" في قوله: "ولَقَدْ أَخَذْنَاهُمْ بِالعَذَابِ فَمَا اسْتَكَانُوا لِرَبِّهِمْ ومَا يَتَضَرَّعُونَ"[3] فهي تحتمل:

+ استكان: استفعل من الكون أي انتقل من كون إلى كون كما قيل استحال إذا انتقل من حال إلى حال

+ استكان: افتعل من السكون أشبعت فتحة عينه كما جاء بِ"منتزاح"

+ استكان: استفعل من الكِن وهو الخضوع، وهي هذلية وهو "أحسن محامل الآية وأسلمها" حسب أحمد بن المنير

– [ولا يَأْتَلِ أُولُو الفَضْلِ مِنْكُمْ والسَّعَة..][4]

(1) الأعراف/145 في "الكشّاف" ج2 ص 117.
(2) "الكشّاف" ج 1 ص 161.
(3) المؤمنون/76 في "الكشّاف" ج 3 ص 38-39.
(4) النور/22 في "الكشّاف" ج 3 ص 34.

+ ائتلى: افتعل من أ/ل/ي = حلف

+ ائتلى: افتعل من أ/ل/و = إدّخر

– [وآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذاتِ قَرَارٍ ومَعين]

+ معين :اسم مفعول من عَانَ: عَانَه أدركه بعينه

+ معين :فعيل من مَعَنَ من الماعون وهوالمنفعة

4.1) اختلاف التأويل لاضطراب الدلالة المعجميّة

وقد رأينا اضطراب الدلالة في تفسير القرآن على ضربين = ما انتسب إلى الألفاظ الأضداد وما كان ضبابيّ الدّلالة.

أمّا التضادّ فظاهرة لغويّة معروفة في المعجم العربي قد أدرجها اللغويون ضمن المشترك اللّغوي أي ضمن اللفظ الواحد الدّالّ على معان مختلفة ويمكن أن يكون ذلك الاختلاف اختلاف تنوّع كالذي تناولناه في الفصل السابق ويمكن أن يكون اختلاف تضادّ. وقد اختلف العرب في وجود التضادّ في العربيّة. أمّا المنكر له فمستند إلى أنّ اللفظ إذا وقع على معنيين متضادّين فالأصل لمعنى واحد ثمّ يحصل التداخل بين المعنيين على وجه الاتّساع وهؤلاء يستمدّون حججهم من الواقع اللغوي نفسه فيلاحظون في المادة المجموعة في كتب الأضداد أن القبيلتين تسندان إلى اللفظ الواحد معنيين متقابلين فالجونُ هو الأبيض في لغة حيّ من العرب والجون هو الأسود في حيّ آخر » ثمّ سَمِع بعضُهم لغةَ بعض فأخذ هؤلاء عن هؤلاء وهؤلاء عن هؤلاء"[1]. بالإضافة إلى ذلك فإنّ اللفظ قد يكون له في الأصل معنى واحد إلاّ أنّ في ذلك المعنى من الاتّساع بحيث يمكن أن يضم" الشيء وضدّه ثمّ يُنسى المعنى الأصلي بحكم الاستعمال فيدلّ اللفظ، على المجاز، على المعنى وضدّه من ذلك الطّربُ الذي هو في الأصل الاهتزاز والاضطراب من فرح أو حزن فإنه يعني مجازًا الفرح والحزن. كما أنّ للتضادّ أسبابا بلاغيّا اجتماعية تتمثّل في تسمية الشيء بضدّه تلطّفا وتفاؤلا (euphémisme) فسمّت الفلاة مفازة والأعمى بصيرا والفحم بياضا...

أمّا القائلون بالتضادّ فبعضهم من أمثال ابن فارس مقرّ به لأنّه مرويّ عن العرب نقلا وسماعا وبعضهم من أمثال ابن الأنباري يحاول أن يرى فيه ظاهرة إيجابيّة قال: "وهذا الضرب من الألفاظ هو القليل الظريف في كلام العرب "ولعلّ

---

(1) "المزهر ج 1 ص 1-4.

المقصود من ظرافة الأضداد ما في استعمال هذا النوع من الألفاظ في الخطاب من ارتقاء به من مستوى القول المسطّح القريب الواضح إلى مستوى القول الفنّي الذي يعمد فيه المتكلّم إلى تغميض القول تفنّنا فيكون في ذلك إثراء للنصّ ومدعاة إلى تعدّد الفهم والتأويل والاجتهاد ولعلّ ابن الأنباري كان يردّ بذلك على من اتّخذ ظاهرة التضادّ منفذا إلى اتّهام العربيّة بالإبهام والعجز عن الإبانة عن المعنى. قال: »ويظنّ أهل البدع والزيغ والازدراء بالعرب أنّ ذلك كان منهم لِنقصان حكمتهم وقلّة بلاغتهم وكثرة الالتباس في محاوراتهم عند اتصال مخاطباتهم[1]. لكن رغم غرابة هذه الظاهرة واختلاف العرب في حجم المادّة المنصهرة في الأضداد[2]. فإنّ حدّا منها، وإن كان ضئيلا، يجمع العرب على أنّه دالّ على الشيء وضدّه ويبقى التضادّ قضيّة مطروحة وسببا من أسباب تعدّد التأويل للفظ الواحد في تراكيب عديدة لا يساعد السياق فيها على رفع اللبس وترجيح المعنى من ذلك أنّ "رجا" تعني خاف في قوله: "وأرْجُو اليَوْمَ الآخَر"[3] قال أبو عبيدة: مجازه وأخشو اليوم الآخر قال أبو ذويب:

إذا لَسَعَتْهُ الدَّبْرُ لَمْ يَرْجُ لَسْعَهَا   وحَالَفَهَا فِي بَيْتِ نُوبٍ عَوَامِلِ(الطويل)

أي لم يخف ، وقد كدنا أن نتوقّع في الآية أنّه الرجاء المشوب بالخوف لولا أنّ الشاهد الشعريّ يضعفه

- [وأسَرُّوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأوْا العَذَابَ][4]

+ أسرّوا الندامة = إسرار الندم والحسرة في القلوب

+ أسرّوا الندامة = أظهروها، من قولهم أسرّ الشيء وأشره إذا أظهره وليس هناك تجلّد

- [أَكَادُ أُخْفِيهَا] = أكاد أكتمها وأكاد أظهرها[5].

- [إنّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ والأَرْض والجِبَال فَأَبَيْنَ اَنْ يَحْمِلْنَهَا وأَشْفَقْنَ مِنْهَا وحَمَلَهَا الإنْسَانُ إنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً][6]

---

(1) "المزهر" ج 1 ص 397.

(2) هي أربعمائة كلمة عند ابن الأنباري حسب إحصاء أجراه صبحي الصالح في "دراسات في فقه اللغة" ص 309.

(3) العنكبوت/36 في "مجاز أبي عبيدة" ج 2 ص 115.

(4) يونس/54 في "الكشاف" ج 2 ص 241.

(5) طه/15 في "مجاز أبي عبيدة" ج 2 ص 16-17.

(6) الأحزاب/72 في "الكشاف" ج 3 ص 277.

+ أبين أن يحملنها = حمل الأمانة = عدم تأديتها إلى صاحبها = أبين إلاّ أن يؤدّينها وأبى الانسان إلاّ أن يكون محتملا لها لا يؤدّيها.
+ أبين أن يحملنها = أبين أن يتحملنها ويستقللن بها وحملها الانسان واستقلّ بها.
ومن المظاهر المندرجة ضمن التضادّ في العربية، ولعلّه يتعدّاها إلى غيرها من اللّغات، بعض المفاهيم المتعلّقة بقيس المساحات وضبط الحدود في المكان والزمان والحجم.. يكتنفها الغموض فتدلّ على المعنى وضدّه وتترابط فيه الأطراف المتناقضة ويتّصل الشّرق بالغرب والعالي بالأسفل والأمامي بالخلفيّ... فلو نظرت إلى قول القرآن: إنّ السّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا (طه/15)، وتساءلت عن الفرق المعنوي بينها وبين صياغة لها على الضدّ بالنحو التّالي: إنّ الساعة آتية أكاد أظهرها/ إنّ الساعة آتية أكاد لا أخفيها/ إنّ السّاعة آتية لا أكاد أخفيها... لدخلتُ في جدال بيني وبين نفسي لن أخرج منه إلاّ بما يقرّب معنى هذه التراكيب بعضها من بعض وهو أنّ الساعة آتية لا ريب فيها مهما كان السّعي إلى إبرازها أو إخفائها.

ثمّ إنّ من الألفاظ ما اكتسب صفة التضادّ لضبابية فيه تتّصل بالبدايات والنهايات، من ذلك الاختلاف المشهور في معنى القُرء في الآية: "والمطلّقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء » فعن الأصمعي أنّ القرء عند أهل الحجاز الطُهر وعند أهل العراق الحيضُ لأنّ القَرء والقُرء هو الوقت على العموم فقد يكون للحيض والطّهر ومن ذلك أيضا معنى « الأجل » في قوله: " وإذا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ[1]". قال الزمخشري: فبلغن أجلهنّ أي آخر عدّتهنّ وشارفن منتهاها، والأجل يقع على المدّة كلّها وعلى آخرها.. ويتّسع في البلوغ أيضا فيقال بلغ البلد: إذا شارفه وداناه، ويقال قد وصلتُ ولم يصل وإنّما شارف.
- ومن التضادّ ما اتّصل بالبعد العمودي في قوله: "إنَّ اللّهَ لاَ يَسْتَحِي أن يَضْرِبَ مَثَلاً مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا" قال أبو عبيدة: فما دونها، كما تقول إذا قيل لك فلانٌ صغير تقول وفوق ذلك: أي أصغر من ذلك. وقال الفرّاء: "فما فوقها، أي أعظم منها يعني الذباب والعنكبوت"[2]

(1) الطلاق/2 في "الكشّاف" ج1 ص 368.
(2) لسان العرب ج 5 ص 3487 ترتيب القبائي ط. دار المعارف د.ت.

- ومن التضادّ ما اتّصل بالبعد الأفقي كالذي في الآية: "مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ ويُسْقَى مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ" (ابراهيم/16) قال الزمخشري: من ورائه: من بين يديه، وعن اللسان: قال الجوهري: ووراء بمعنى خلف وقد يكون بمعنى قدّام، وهو من الأضداد... قال ابن منظور: وقوله عزّ وجلّ: "وكان ورائهم مَلِك" أي أمامهم[1]. ومن الأمثال الشائعة بيننا اليوم: وراء كلّ رجل عظيم امرأة، وإنّما هي، طبعا، أمامه.

- ومن التضادّ ما اتّصل بالقَدْر والحجم في قوله: "وإنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ، وإنْ يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُمْ بعْضُ الذي يَعِدُكُمْ (غافر/28) رُوي عن أبي عبيدة أنّ "بعض" بمعنى كلّ، وأورد ابن منظور هذا المعنى[2]، ولم يؤيّده الزمخشري.

ومثلما أفادت "فوق" معنى "دون" فإنّ "دون" تفيد معنى "فوق" إذا قلت: إنّ فلانا لشريفٌ فيجيب آخر فيقول: ودون ذلك أي فوق ذلك[3].

لا نظنّ أنّ هذا النوع من المفردات المنتسبة إلى حقل قيس الأطوال والأحجام والاتّجاهات يحمل في ذاته معنى التضادّ كما حملته المفردات السّابقة لها في هذا الفصل. فالتضادّ فيها ليس معجميا بقدر ما هو موضعيّ ظرفيّ سياقيّ وكأنّ حصول التضادّ فيها متأتّ من اختلاف المواقع ومن المنزلة التي تضع فيها نفسك وزاوية النظر التي منها تنظر، فبحسب موقعك يكون الأعلى أسفل والأمام خلفيّا والكبير صغيرا وهكذا فالذي وراءك ليس دائما تابعا لك مجرورا بل ربّما كان قائدا لك وموجّها والزيادة تمديد وقد تكون الزيادة في النقصان وقد تكون زيادة في الزيادة. إلاّ أنّ هذا التبرير للتضادّ هنا، وإن بدا غير ذي خطر على المعنى، فإنّه في مواضع أخرى ممّا وصفنا آنفا مفرز لاختلاف الفهم وتعدّد الدلالة والتأويل.

5.1) اللاّزم والمتعدّى سبب من أسباب اختلاف التأويل

لئن انحصرت أسباب الاختلاف، في الفصول السابقة، في اللفظ المفرد فعلا كان ذلك اللفظ أم اسما، فإنّ الاختلاف هنا يتعلّق بالفعل، من جهة، وهو، من جهة أخرى، لا يتعلّق بالفعل منعزلا وإنّما يتناوله في إطار التركيب في ارتباطه ببقية عناصر الملفوظ وبحسب أن يكون الفعل لازما أو متعدّيا وبحسب

---

(1) اللّسان ج 6 ص 4823.

(2) اللّسان ج 1 ص 312-313 و "الكشاف" ج 3 ص 452.

(3) اللّسان ج 2 ص 1461.

الحروف التي بها يتعدّى يحصل الاختلاف بين المفسّرين ففي قوله: "لا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ العَذابُ ولاَ هُمْ يُنْظَرُونَ"[1].

اختلف المفسّرون في قوله: "ولا هم يُنظرون". فمنهم من اكتفى بظاهر النصّ وتجنّب الحذف والتقدير فاعتبر الفعل من الإنظار وهو الإمهال والتأجيل وهو فعل متعدّ بنفسه: أنظره، ومنهم من جنح إلى التقدير فأوّل الفعل على أنّه فعل مجرّد متعدّ بحرف محذوف هو "إلى" وأنّ الأصل فيه: لا يُنظر إليهم نظر رحمة. ومن التراكيب القرآنية ما أُردف الفعل فيه بحرف، واختلف المؤوّلون فيما إذا كان ذلك الحرف حرف تعدية أم كان حرفا منقطعا عن الفعل متمّما لمعناه من ذلك القبيل قول القرآن: «فاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ»[2] فقد ذهب بعضهم إلى أنّ الفعل متعدّ بالباء وهو: صدع به مثل صرّح به أي جهر به وأظهره، ومنهم من اعتبر فعل "صدع" فعلا لازما بمعنى فرّق بين الحقّ والباطل وأنّ "الباء" حرف جرّ أفاد الوسيلة فيكون المعنى: فميّز بين الحقّ والباطل مستخدما ما أُمرتَ به من الشرائع.

ومن التراكيب ما لم تكن التعدية فيه محلّ جدال وإنّما دار الخلاف حول معنى حرف الجرّ الذي به تعدّى الفعل. ففي قول الآية: "وإذَا خَلَوْا إلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إنَّا مَعَكُمْ"[3] يذكر أبو حيان الأندلسي أنّ "خلا" يتعدّى بالباء (خلا به) ويتعدّى بِ "إلى". فإذا تعدّى بالباء احتمل معنيين: معنى الانفراد ومعنى السخرية. وإذا تعدّى بِ "إلى" لم يحتمل إلاّ معنى واحدا وهو "انتهاء الغاية" وإن «زعم قوم منهم النضر بن شميل أنّ "إلى" هنا بمعنى مع أي وإذا خلوا مع شياطينهم، كما زعموا ذلك في قوله: ولاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إلَى أَمْوَالِكُمْ ومَنْ أَنْصَارِي إلَى اللَّهِ أي مع الله"

ولقد اتّسع الاختلاف في حروف الجرّ بين المفسّرين فلم ينحصر في حروف التعدية بل تعدّاها إلى حروف المعاني إطلاقا، وقام في شأنها جدال لغويّ حام حول معاني تلك الحروف وقيام بعضها مقام البعض مثلما خرجت «على» عن معناها الشّائع فأفادت معنى "عند" في قوله: ولَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ"[4]. قال أبو عبيدة "مجازه: ولهم عندي" بل ربّما زاد نطاق معالجة الحروف اتّساعا فلم يقف عند حروف الجرّ

(1) البقرة/162 في "الكشّاف" ج 1 ص 325.

(2) الحجر/94 في "الكشّاف" ج 2 ص 399.

(3) البقرة/15 في "البحر المحيط" ج 1 ص 68-69. وانظر "الكشّاف" في تفسير قوله: "فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ" (الأعراف/20): وسوس له: فعل الوسوسة لأجله - و وسوس إليه: ألقاها إليه.

(4) الشعراء 14 في "مجاز القرآن" لأبي عبيدة ج 2 ص 84.

بل شمل الحروف عامّة وأكثر تلك الحروف اقترابا من الأسلوب القرآني الحروف الفواتح وما دار فيها من جدل، وحرف "لعلّ" الذي استوقف المفسّرين لِما يحمله في دلالته من خلفيات مذهبية ايديولوجية نتناولها في فصل لاحق.

6.1) اختلاف التأويل لاختلاف اللّهجات

لقد كان اهتمام المفسّرين باللّهجات كبيرا، وكانت الإحالة عليها عندهم على صنفين: ما تعلّق بتنوّع في قراءة القرآن متّصل بالنّطق غير متّصل بالمعنى وهو من الوثائق الثمينة التي تفيد الباحث في تنوّع التلفّظ العربي وفي علله الصوتية والاجتماعية وفي تاريخية هذا التنوّع وما يمكن أن يستخلص منها من الحقائق في تعامل العرب مع لغتهم ومن القوانين المسيّرة للتطوّر اللغويّ من ذلك أنّ « لغة تميم إثبات الهمز فيما حذف منه غيرهم فيقولون يرأى وأرئى" عوضا عن يرى وأرى[1]". أو نطق بني مالك من بني أسد المنادى: "يا أيُّهَا" بالضمّ فيقولون: يا أيُّهُ الرجل ويا أيّتها المرأة[2].

أمّا الصنف الثاني من الإحالات على اللهجات فمتعلّق بالمعنى، وفيه تختلف الدلالة المعجمية وتتعدّد باختلاف القبائل واللهجات ويكون ذلك عاملا من عوامل اختلاف التأويل وليس في نيّتنا هنا أن نخوض في ظاهرة اللهجات العربية وأن نتساءل عن نصيب الحقيقة ونصيب الخيال والانتحال في الواقع اللغوي الجاهلي والاسلاميّ، وفي علاقة القرآن باللهجات العربية، وفي علاقة المعجم العربيّ باللهجات ومدى استناده إليها فجامعو العربية ومدوّنوها قد اعتبروا البادية والأعراب مصدرا من أعظم مصادر اللغة العربية وأفصحها وأصفاها وقد تعطّلت الدلالة المعجمية القرآنية أحيانا حتّى فتح الله بها على المفسّرين يسوقها إليهم على لسان بعض الأعراب في محاوراتهم[3]، واستغلّ اللغويون اختلاف اللهجات بين انفصالها بعضها عن بعض

(1) أبو حيّان الأندلسي -"البحر المحيط" ج 1 ص 204.

(2) السّابق ج 1 ص 93.

(3) من الشواهد على بقاء المعنى القرآني معلّقا حتّى يوضّحه البدوي ما يُروى من أنّ عمر لم يدر ما الحرَجَة في قوله تعالى: "و مَنْ يُرِدْ أنْ يُضلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيّقًا حَرِجًا (الأنعام/125) فقال: ابغوا لي أعرابيا واجعلوه من بني كنانة -مدْلجيا- فأتي براعٍ من بني مدلج فقال: ما الحرجة فيكم فقال: الشجرة التي لا تصل إليها راعية و لا وحشيّة فقال عمر: فكذلك قلب الكافر لا تصل إليه المعرفة والرغبة في الإسلام (عن د.عبد الحميد الشلقاني -"الأعراب الرواة" طرابلس ليبيا ط.2. 1982)/وانظر في هذا المعنى: "الإتقان" ج 1 ص 113 وانظر "الكشّاف" ج 3 ص 375 في شرح "أصاب".

واتّصالها في الأسواق بعضها ببعض لتفسير المظاهر الدلالية المختلفة كالترادف والاشتراك والتضادّ، فكان تحرّك العرب بين اتّصال وانفصال مجسّدا للتطوّر اللّغويّ في مختلف تجلّياته.

ومن هذه الجهة فإنّ اللهجات العربيّة كانت رافدا من الرّوافد المغذيّة لاختلاف التأويل وقد شعر المفسّرون في مناسبات عديدة أنّ اللّهجات تتّخذ ذريعة لتوجيه المعنى القرآني أو لتكديره وأنّ التشدّد في ضبط مسالك جمع اللغة وضبط الدلالة لم يكن حائلا دون تسرّب التحوير والتزوير وقد كان تعامل المفسّرين مع اللهجات مراتب تتفاوت بحسب درجات التصديق والشكّ والتكذيب. إذ يكتفي المفسّر أحيانا بالإشارة إلى تعدّد الدلالة الناجم عن اختلاف اللهجات فاللّهو في قوله: " لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهوًا لاتّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلين[1]" هو الولد بلغة اليمن وقيل المرآة... إلاّ أنّ المفسّر كثيرا ما يعبّر عن احترازه وشكّه ممّا ينقل عن لغات القبائل فقد رُوي عن ابن عباس في "يسٓ" أنّها يا إنسان في لغة طي. قال الزمخشري: "واللّه أعلم بصحّته"[2] وقيل في خلِقَ الإنْسَانُ مِنْ عَجَل"[3] أنّ العجل هو الطين بلغة حمير. وقال شاعرهم: "والنخل ينبت بين الماء والعجل". قال الزمخشري: « واللّه أعلم بصحّته" ومن الطرائف التي يرويها الزمخشري فيعرّض فيها تعريضا واضحا بعبث الاتكال على اختلاف الدلالة بين القبائل اتّكالا مشوّها مقصودا "أنّه لمّا نزل أذلك خير نزلا أم شجرة الزقوم: قال ابن الزبعرى: " إنّ أهل اليمن يدعون أكل الزبد والتمر التزقم" فدعا أبو جهل بتمر وزبد فقال: "تزقموا فإن هذا هو الذي يخوّفكم به محمد " فنزل: "إنّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ طَعَامُ الأَثِيمِ كَالمُـهْلِ يَغْلِي فِي البُطُونِ كَغَلْيِ الحَمِيمِ "[4]. فكان الردّ الالاهي على سخريّة أبي جهل ردّا معجميّا أكد فيه أنّ الزقوم القرآني ليس الزقوم اليمني وكان في السياق كفاية وهداية لولا تجاهل أبي جهل. وقد كان ابن حزم مثلا أشدّ صراحةمن الزمخشري في تكذيب التأويل المستند إلى اختلاف اللغات ممّا لا يوافق سياقا ولا يقبله عقل فهو يروي عن أبي عبيدة في غريب الحديث أنّه عليه السلام أمر"قوما" من جهينة بإدفاء رجل كان

(1) الأنبياء/17 في "الكشّاف" ج 2 ص 565.

(2) "الكشّاف" ج 3 ص 313-314.

(3) الأنبياء/37 في "الكشّاف" ج 2 ص 573.

(4) الدخان/43-46 في "الكشّاف" ج 3 ص 506.

أصابه البرد، والإدفاء في لغتهم القتل فقتلوه قال ابن حزم: "وهذا حديث مكـذوب لا يصحّ البتة، بل نحن على يقين من أنّه كذب مفترى لأنّه عليه السلام أفصح العـرب وأعرفهم في لغتهم ومأمور بالبيان، وليس من البيان أن يأمرهم بكـلام يقتضـي عندهـم غير مراده "[1]. فدلّ ابن حزم بذلك أنّ الحديث مصـاب بمـا أصيـب بـه القـرآن مـن عبث وإساءة بدعوى اختلاف العرب في دلالة اللفظ الواحد اختلافا جهويا. والحقيقـة أنّ المواضع التي اشتدت فيها لهجة ابن حزم أو ظهر فيـها احـتراز الزمخشـري هـي مواضع أسعف فيها السياق بالمعنى المرجّح وضعّف فيـها المعنـى المزعـوم علـى لسـان القبائل فقد قابل الحديث بين الـدفء والـبرد أفيعقـل أن ينصـح الرسـول بقتـل مـن أصيب بالبرد؟ وقد قابلت الآية قبل ذلك بين الخيـر وشجرة الزقوم في قوله: "أذلـك خير أم شجرة الزقوم؟ ». وذلك السياق لا يسمح بتأويل الزقوم تأويلا إيجابيـا كـالذي ذهب إليه أبو جهل حسب رواية الزمخشري إلاّ أنّ توظيف اللهجات قـد حصـل في مواضع أخرى لم يكـن السـياق فيـها مسعفـــا وكـانت الآيـة فيـها محتملـة لتعـدّد التفسير والتأويل.

2) ترجيح الدلالة المعجميّة

لقـد دار الكـلام في الفصـول الفائتـة حـول الأشـكال المعجميـة المختلفـةالمولّدة لاختلاف الفهم والتأويل المتعلّقة باللفظ المفرد، تتعدّد معانيه لالتبـاس في اشتقاقـــه ووزنه أو لإلتباس في تعديته أو لصدوره عن لهجات عربية متباعدة فيكون من المشترك أو من الألفاظ الأضداد. ولقد اعـترف المفسّـرون جميعـا بـهذه الحقيقـة المعجميـة وإن اختلفوا في الموقف الذي اتّخذوه حيالها بين مقـرّ بـالواقع اللغـويّ مؤمـن بـالاصطلاح والتطوّر اللغويّ وبين منكر لذلك قائل بتوقيفية اللغة رافض للتطـوّر اللغـويّ ولمسـالكه وأخطرها القياس[2]. وقد انجرّ عن تعدّد الدلالة المعجمية في اللفظ الواحد أن احتملـت الآيـة القرآنيـة تـأويلات متعـدّدة آل الأمـر فيـها إلى إحـدى وضعيّتيـن: أن تتكافـأ التأويلات المعجميةالمختلفة فيبقى معنى الآية معلّقا قابلا للتعدّد، وذلك شأن النمـاذج التي كنّا بصددها، أمّا الوضعية الثانية فأن يرجّـح المفسّـر تـأويلا يفضّلـه علـى سـائر المعـاني الممكنـة في الـتركيب وهـو موضـوع الفصـول القادمـة ولا تخفـى العلاقـة بـين

---

(1) ابن حزم -"الإحكام في أصول الأحكام" مجلّد 1 ج 3 ص 409.

(2) "الصاحبي في فقه اللّغة": باب القول في لغة العرب: هل لها قياس؟ و هل يُشـتقّ بعـض الكـلام مـن بعض؟ ص 67.

الوضعيتين فهما تشتركان في تعدّد الدلالة المعجمية وتختلفان في أنّ في الوضعية الثانية التزاما بتأويل بعينه، وقد تنوّعت الدوافع المبرّرة لاختيارات المفسّرين فكانت في ظنّنا، قسمين: ترجيح التأويل لأسباب لغوية تكاد تكون موضوعية، وترجيح لأسباب ذاتية دينية مذهبية علما بأنّ مجرّد اختلاف المفسّرين في تفضيل تأويل على آخر هو بدوره، وبطبيعة الحال، عامل من أهمّ عوامل توجيه القراءة وتنوّعها.

1.2) ترجيح التأويل المعجميّ لاعتبارات لغويّة

إنّ الدارج في المعاجم عامّة وفي شرح المفردات الصّعبة في القرآن أو الشّعر أو ما عداهما من النصوص عاجز عن أن يرتفع بالكلمة المشروحة ارتفاعا متسلسلا إلى جذورها الأولى وواضعها الأوّل، وذلك لأنّ وضع المعاجم جاء، بداهة في طور متأخّر عن قرون سبقته في التخاطب البشري. إلاّ أنّ التكهّن بالمعنى الأصلي القديم للكلمة قد يكون ممكنا إذا حامت دلالاته المختلفة حول معنى مشترك بينها يكون هو المعنى الأقدم، فقد بدا للطبري مثلا أنّ الظلم في أصله عند العرب هو وضع الشيء في غير موضعه قال: "وقد يتفرّع الظلم في معان يطول بإحصائها الكتاب وسنبيّنها في أماكنها إذا أتينا عليها إن شاء الله تعالى وأصل ذلك كلّه ما وصفنا من وضع الشيء في غير موضعه"[1]. أما إذا تباعدت المعاني في اللفظ الواحد وتعذّر الشعور بالجذع المشترك بينها وبالخيط الرابط بينها كان الاضطراب والاختلاف ونُسبت الدلالة المعجمية في الغالب إلى قائل مجهول (قيل، يقال، قولهم) وإن كان راويها معروفا فكان عن ذلك أن اجتهد الشارح الجدّي، في سنّة الشرح العربي، أن يقيم الدليل على صحّة ما يدّعي من المعاني، يستقيه من مصادر شفوية كالأمثال والأشعار، ومكتوبة كالقرآن والسنّة وقواعد العربية، ونصّية باعتماد تركيب النصّ وسياقه، ممّا اعتبرته التقاليد العربية ديوان العرب وحجّتها ومنهجها ولم يكن المفسّرون في وفاق حول الأهمية التي يسندونها إلى كلّ مرجع من هذه المراجع، وحول مناسبات استخدامها ومواضعها، فكان تفضيل مرجع على آخر عند الشرح سببا من أسباب الاختلاف في التأويل بينهم[2].

---

(1) الطبري -"جامع البيان" ج 1 ص 186.

(2) يحسن التنبيه إلى أنّ من الاختلاف ما كان فنّيا فلم يعقب الترجيح فيه تنوّعا في فهم النصّ. من ذلك اختلاف البصريين والكوفيين في اشتقاق الاسم فهو / س/ م/ و/ / عند البصري، وهو /و /س/ م/ عند الكوفيّ، و رجّح أبو حيّان الأندلسي التحليل الأوّل (البحر المحيط ج 1 ص 14) وانظر المصدر نفسه في "آدم" هل هو اسم أعجميّ أم اسم عربيّ (ج 1 ص 138) وانظر أيضا ج 1 ص 165.

أ) اعتماد الشّعر

الشعر من أهمّ المصادر التي عوّل عليها الشارح للإقناع بالدلالة المعجميّة بل لعلّه أهمّ تلك المصادر وقد تناقل السلف قولا مأثورا عن عمر بن الخطّاب سأل فيه وهو على المنبر عن معنى قول القرآن: "أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ[1] فسكت الحاضرون "فقام شيخ من هذيل فقال: "هذه لغتنا التخوّف التنقّص". فقال: "فهل تعرف العرب ذلك في أشعارها؟ " قال: "نعم" قال شاعرنا: "وأنشد لزهير:

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَامِكًا قَرِدًا كَمَا تَخَوَّفَ عُودَ النَّبْعَةِ السَّفَنُ"(البسيط)

فقال عمر: "أيها الناس عليكم بديوانكم لا يضلّ" قالوا: "وما ديواننا؟" قال: "شعر الجاهليّة فإنّ فيه تفسير كتابكم" وقد كان الشعر الجاهلي لِما له من اعتبار في توثيق الدلالة ولِما فيه من تسيّب في اتّساع الرواية منفذا خطيرا في الزيغ بالمعنى القرآني وتعلّة يتذرّع بها في الوقت نفسه مقترح المعنى ورافضه فمقترح المعنى يشرّع له بالشعر الجاهلي ورافض المعنى يتّهم الشاهد الشعريّ بالوضع والانتحال، وهذا ما حدث في الآية: "وجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا[2]" حيث ذهب الزمخشري في تفسيره "جزءا" المذهب المتوقع إلى أنّه البعض منه "كما يكون الولد بضعة من والده وجزءا له". وقد ذهب بعضهم إلى أنّ المقصود من "الجزء" الإناث وادّعى أنّ الجزء في لغة العرب اسم للإناث واعتبره الزمخشري من بدع التفاسير. قال: "وما هو إلاّ كذب على العرب ووضع مستحدث منحول، ولم يقنعهم ذلك حتّى اشتقّوا منه أجزأت المرأة ثمّ صنعوا بيتا وبيتا:

إنْ أَجْزَأَتْ حُرَّةٌ يَوْمًا فَلاَ عَجَبٌ زَوَّجْتُهَا مِنْ بَنَاتِ الأَوْسِ مُجْزِئَةً(البسيط)

فعلامَ المعوّل في رفض هذا المعنى أو قبوله؟ وفي صحّة هذا البيت أو انتحاله؟ وعلى افتراض أنّ هذا المعنى ثابت في اللغة فهل هو المعنى المراد في الآية؟ أمّا تحامل الزمخشري خاصّة والمفسّر المسلم عامّة على من ادّعى هذا المعنى في هذه الآية فمتوقع مفهوم لاعتبارات عدّة منها ما هو لغويّ متمثّل في أنّ الذي فسّر الجزء بالإناث لم يستند في ذلك إلى الواقع اللغوي بل استند إلى السياق القرآني في قوله "أَمِ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وأَصْفَاكُمْ بِالبَنِينَ"(الزخرف/16 والإسراء/40) ومن تلك

(1) النحل/47 في "الكشّاف" ج 2 ص 411.

(2) الزخرف/15 في "الكشّاف" ج 3 ص 481.

الاعتبارات ما هو معنوي دينيّ. إذ لو فسّرنا الجزء بالإناث فإنّ اللّوم الالاهيّ سيقتصر على المنافقين الذين جعلوا لله إناثا فقالوا الملائكة بنات الله دون اليهود والنصارى الذين يجعلون له ولدا "وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ" (البقرة/116 مثلا)

ثمّ إنّ من مواضع الاختلاف الناشئة بين المفسّرين بسبب الشاهد الشعري الجاهلي ما لم يتعلّق، كما سبق، بانتحال الشعر وإنّما تعلّق بمدى مناسبة المعنى الوارد في الشعر لسياق الآية القرآنيّة ذلك أنّ اللفظة الواحدة ستستعمل في سياقين أحدهما شعريّ والثاني قرآني فربّما اختلف المفسّران في تقدير العلاقة بين السياقين فانتهى كلّ منهما إلى ترجيح معنى دون آخر. وقد ظهر ذلك مثلا في اختلاف الطبري والزمخشري في تفسير "الفوم" من قوله: "فادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجُ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الأَرْضُ مِنْ بَقْلِها وقِثَّائِهَا وفُومِهَا وعَدَسِهَا وبَصَلِهَا" (البقرة/61) وقد احتمل الرجلان لـ"لفوم" معاني هي الخبز والحنطة والثوم أمّا الطبري السنّي فقد عظم المنقول عن ابن عباس وهي رواية مدعّمة ببيت شعريّ معروف صاحبه رجّح فيها أن يَعْني الفوم الحنطة قال: ".. عن نافع بن أبي نعيم أنّ عبد الله بن عباس سئل عن قول الله وفومها" قال: "الحنطة". أما سمعت قول أحيحة بن الجلاح وهو يقول:

قَدْ كُنْتُ أَغْنَى النَّاسِ شَخْصًا وَاحِدًا وَرَدَ المَدِينَةَ عَنْ زِرَاعَةِ فُومِ(الكامل)

أمّا الزمخشري المعتزلي فهو يقرّ مثل الطبري بأنّ الفوم يكون الحنطة ويدعّمه بالعبارة الدّارجة عند العرب: فوّموا لنا أي اخبزوا. لكنّه يفضّل أن يكون الفوم الثوم لسبب نقلي أوّلا وهو قراءة ابن مسعود "وثومها" ولاعتبار سياقيّ عقليّ خاصّة هو أنّ الثوم " للعدس والبصل أوفق"[1].

وبذلك يتّضح أنّ الإشكال المطروح في اعتماد الشعر الجاهلي مرجعا لغويا لا ينحصر فقط في اختلاق الشاهد وإنّما يتعدّى ذلك إلى التساؤل عن ملاءمة الشاهد – وإن كان صحيحا – للمعنى المطروق، والأخطر من ذلك – في ظنّنا– شعورنا أن ليس للزمن، في التفكير الدلالي، على اللغة سلطان فشارح القرآن مهما ابتعد به العصر عن زمن نزول القرآن ونأى به المكان عن مهبط الوحي مجتهد في أن يتمثّل سياق الوحي وظروفه اللغويّة بل إنّ رجال اللغة يدفعونه إلى ذلك وييسّرون عليه مؤونة الالتباس بالوضعيّة اللغويّة القرآنيّة أو الاقتراب منها والاحتكاك بها وذلك من خلال الجهد الذي يبذلونه للحدّ من سرعة التطوّر اللغوي في اللغة العربيّة معجما وإعرابا وتركيبا

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 284–285.

وبلاغة حتّى تكون عربيّة اليوم أقرب ما يمكن القرب من عربيّة الأمس وأن تنغلق الدائرة اللغويّة العربيّة مركزها القرآن ومحيطها الاستعمال اللغوي العربيّ استعمالا دائريّا لا خطّيا يعود بعضه على بعض ولعلّ هذا هو الذي رغب فيه ابن خلدون عندما وضع فصلا عنوانه: في تعليم اللسان المضري، جاء فيه أنّ تعلّم اللسان المضري ممكن لِمَن"يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم الجاري على أساليبهم من القرآن والحديث وكلام السلف ومخاطبات فحول العرب في أسجاعهم وأشعارهم... حتّى يتنزّل لكثرة حفظه لكلامهم من المنظوم والمنثور منزلة مَن نشأ بينهم ولُقّن العبارة عن المقاصد منهم"[1].

ب) اعتماد العادة والاستعمال

إنّ الاستعمال هو أيضا من أكبر مصادر الشرح المعجمي عند العرب وكان ذلك سلوكا شائعا بينهم في الشرح سواء تعلّق الشرح بالنصّ القرآني أو الشعر أو غيرهما والفرق بين الاستعمال والشعر الجاهلي، وإن كان كلاهما مما نطقت به العرب، أنّ النصّ الجاهلي بالنّسبة إلى المفسّر، نصّ تراثيّ قديم من جهة، فنّي مخدوم، من جهة أخرى. أمّا الاستعمال فهو خطاب عربي محايث للشارح، حتّى وإن كان قديما في منشئه، وهو، وإن جاز أن يكون من القول الفنّي، خطاب متداول لا يدور على لسان فئة معيّنة في مكان معيّن وإنّما هو ضرب من القول التلقائي إذا اقتضاه السياق توقّعته من جميع الأفواه. وغالبا ما لا يتعلّق الأمر بلفظة منعزلة بل بلفظة واردة في تركيب سائر أو عبارة مألوفة تكون فيه لتلك اللفظة دلالة مضبوطة توافق استعمالها في الآية القرآنيّة وبذلك تتأكّد، في اللغة، الصلةُ بين القرآن والعربية، والصلة بين الاستعمال القرآني الفنّي والاستعمال الملفوظ الشائع العربي أو قل، إن شئت، إنّ تلك الصلة بين القرآن والاستعمال، إن لم تكن موجودة فإنّ الشارح يحاول أن يوجدها وأن يشرح القرآن والأدب عامة بمقتضاها مهدّما بذلك تلك الحدود الفاصلة بين المكتوب والمنطوق وبين الفني والمألوف وبين المقدّس والبشري، وإذا بالتعبير العربي، على مختلف مستوياته ينهل من معين مبين واحد هو السنّة العربية في التخاطب معجما وتركيبا وبلاغة، وعلى هذا الأساس فإنّ المفسر يتساءل، وهو يهمّ بالشرح المعجمي، إن كان الخطاب اليومي مستعملا للفظة المشروحة وإن كان من تشابه بين الاستعمالين في مقاصدهما. فإن كان ذلك فضّله المفسّر على بقيّة مصادر الشرح

---

(1) "المقدّمة" ص 559.

المعجمي ووجد فيه للمعنى دقّــــة ولطافة قد لا يظفر بـهما لـو توجّـه إلى الشعر أو المعجم.

فممّا لا خطر فيه على الدلالة تكذيب أبي عمـرو بـن العـلاء لِمَـن قـرأ "هَيْـتَ لَكَ"[1] بهمز اليـاء فجعلـها (هِئـت) علـى أنّـها مـن تـهيّأت قـال: "فـهذا الخِنـدق، واستعرض العرب حتّى تنتهي إلى اليمن هل يعرف أحد هِئت لك".

أمّا ما كان الاستعمال فيـه موضّحـا للمعنـى القرآنـي وضوحـا بلاغيـا يكسـب اللفظة بُعدا فنّيا عميقا يتجاوز معناها السطحيّ ويؤكّد أنّ الاستعمال الشائع قد يرتقي باللفظة إلى أجمل طاقاتها المخيّلة المبدعة فيلتقي بالإعجاز القرآني فمن ذلك:

+قعـد بمعنـى صـارَ في قـول الآيـة: "لاَ تَجْعَـلْ مَـعَ اللَـهِ إلَـهًا آخَـرَ فَتَقْعُـدَ مَذْمُومًــا مَخْذُولاً"[2]، هي "من قولهم شحذ الشفرة حتّى قعدت كأنّها حربـة بمعنـى صـارت: يعني فتصير جامعا على نفسك الذمّ والخذلان".

+ خاف بمعنى توقع وعلم في قول القرآن: فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوص جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَـأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ[3]، و"هــذا في كلامـهم شـائع يقولـون: أخـاف أن ترسـل السـماء يريدون التوقّع والظنّ الغالب الجاري مجرى العلم".

+ عندَه: في ضمانه في قوله: "لَهُمْ دَارُ السّلاَمِ عِنْدَ رَبِّهِمْ"[4] كما تقـول: لفـلان عنـدي حقّ لا ينسى، أو ذخيرة لهم لا يعلمون كنهها.

+ استكثره: أصلّه في الآية: وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَميعًا يَا مَعْشَـرَ الجِـنِّ قَـدْ اسْـتَكْثَرْتُمْ مِـنَ الإِنْسِ[5].. (قد استكثرتم من الإنس) أضللتم منهم كثيرا أو جعلتموهم أتباعكم فحشـر معكم منهم الجمّ الغفير كمـا تقـول: اسـتكثر الأمـير مـن الجنـود واسـتكثر فـلان مـن الأشياع.

+ الكناية عن السرعة في قوله: أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَـدَّ إِلَيْـكَ طَرْفُـكَ"[6] يجـوز أن يكون هذا مثلا لاستقصاره مدّة المجيء به كما تقول لصاحبك أفعل كذا في لحظـة وفي ردّة طرف والتفت تَرَني وما أشبه ذلك تريد السرعة.

---

(1) يوسف/23 في "الكشّاف" ج 1 ص 305–306.
(2) الإسراء/22 في "الكشّاف" ج 2 ص 444.
(3) البقرة/182 في "الكشّاف" ج 1 ص 334.
(4) الأنعام /127 في "الكشّاف" ج 2 ص 49.
(5) الأنعام/128 في "الكشّاف" ج 2 ص 49.
(6) النمل/40 في "الكشّاف" ج 3 ص 149.

وغير هذا كثير ممّا كانت فيه شروح الدواوين وتفاسير القرآن وثيقة ثمينة حفظت لنا الاستعمال اللغوي في عصور الشراح المختلفة فمكّنت الدارس بذلك من فرصة تتبّع العربية من خلال مستعمليها وتلمّس تطوّر المعجم والتركيب فيها والتساؤل عن أسباب التحوّل وأسباب الثبوت فيما تزال العربية إلى اليوم محافظة عليه كما توحي بذلك النماذج أعلاه.

ج) اعتماد الرجال

ممّا فرّق بين المفسّرين في بيان المعجم القرآني قيام وشائج عاطفية ومذهبية بين المفسّر وبعض أعلام الفكر الاسلامي تدفع المفسّر إلى القول بقولهم وإن خالف المتعارف، تقديرا لعلمهم ومنزلتهم في نفسه من ذلك أنّ الطبري مثلا عندما فسّر "التمنّي" في قوله: "فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ"[1] ذكر للتمنّي معناه الدارج في اللغة أوّلا وهو التشهّي والإرادة ولكنّه أورد بعد ذلك لابن عبّاس تأويلا للتمنّي على أنه "السؤال" وقد جوّز الطبري هذا التأويل بل شرّع له بما يقيم الصلة بينه وبين المعنى الأوّل ويظهر ما فيه من تأمّل وعمق واجتهاد في اللغة بتنزيل الدلالة المعجمية العامّة "للتمنّي" في سياقها القرآني قال الطبري: "وقد رُوي عن ابن عباس أنّه قال في تأويله فسَلُوا الموت ولا يُعرف التمنّي بمعنى المسئلة في كلام العرب ولكن أحسب أنّ ابن عباس وجّه معنى الأمنية إذ كانت محبّة النفس وشهوتها إلى معنى الرغبة والمسئلة إذ كانت المسئلة هي رغبة السائل إلى الله فيما سأله." وأطرف من هذا ما رواه الزمخشري في قول القرآن: "ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُوا"[2] حيث تواتر الشرح بالمنقول عن لغة العرب وعن الرسول أنّ عال يعول معناه مَالَ وجَارَ إلاّ أن الزمخشري يروي للشافعي تفسيرا التبس عليه فيه عَالَ الواوي بعَالَ اليائي ومعناها كثر عياله. وانظر إلى الزمخشري كيف يلتمس للشافعي الأعذار ويقبل عنه ما روي عنه وإن خالف اللغة والإجماع. قال: ".. والذي يُحكى عن الشافعي رحمه الله أنّه فسّر "أن لا تعولوا" = أي لا تكثر عيالُكم فوجْهه أن يجعل من قولك عَالَ الرجل عياله يعولهم كقولهم: مَانهم يمونهم إذا أنفق عليهم لأنّ مَن كثر عياله لزمه أن يعولهم وفي ذلك ما يصعب عليه المحافظة على حدود الورع وكسب الحلال والرزق

---

(1) البقرة/94 في "جامع البيان" ج 1 ص 338.

(2) النساء/3 في "الكشّاف" ج 1 ص 497–498.

الطيّب. وكلام مثله من أعلام العلم وأئمّة الشرع ورؤوس المجتهدين حقيق بالحمل على الصحّة والسداد وأن لا يظنّ به تحريف "تَعيلوا" إلى "تعولوا" فقد رُوي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: لا تظنَّنّ بكلمة خرجت مِن في أخيك سوءا وأنت تجد لها في الخير محملا.. ولكنّ للعلماء طرقا وأساليب فسلك في تفسير هذه الكلمة طريقة الكنايات.." فاعتبارا لمكانة الشافعي العلمية فإنّ الدافع القرآني إلى نكاح المرأة الواحدة يكون العجز عن النفقة علىالعيال ويكون غياب العدل بينهنّ لقول الرسول عن عائشة: ألاّ تعولوا أن لا تجوروا. وإذا بالزمخشري يسوّي بين تأويلين لا وجه للتسوية بينهما وإذا بنا نتساءل عن الأسباب الحقيقية التي دفعت إلى هذا التخريج. فهل كثرة العيال تأويل منسوب حقّا إلى الشافعي أم هو تخريج مناسب يحصر الزواج بواحدة في أسباب مادّية سهل تجاوزها ولا يحصرها في أسباب أخلاقية بشرية عسير تجاوزها؟

د) اعتماد الحديث

إنّ لأهل التوقيف من المفسّرين اِقتناعا أقوى من غيرهم بأنّ كلام العرب لا يحيط به إلاّ نبيّ"[1]. ولكن رغم ذلك التفاوت فإنّ المفسّر كثيرا ما يستند إلى التفسير النبوي وقيمة هذا التفسير المعجميّ، على قلّته، هي أنّه صادر عن النبيّ وأنّه عاكس لوضع العربيّة وأساليبها زمن نزول الوحي، فهو من هذه الناحية أقرب إلى عربيّة القرآن من الشعر الجاهلي أو القرون اللاحقة. هذا إذا آمنّا طبعا بأنّ العربيّة متطوّرة وبأنّ لغة القرآن موافقة لعربيّة العصر. والطريف في المعجم النبوي أنّه لم يكن خطابا مخبرا عن العربيّة بقدر ما كان خطابا مؤسّسا للمعجم ومنجزا له فقد تعلّمت العرب لغتها العربيّة من خلال أقوال الرسول، وبالإضافة إلى ما تسنده إليه الرواية من أسبقيّة في ابتداع العديد من الأساليب والعبارات فإنّ شرحه للألفاظ كان حاملا لدقائق وفويرقات لغويّة هامّة اختلف العرب في مدى الاطّلاع عليها والشعور بها واستثمارها في تفاسيرهم فكان الاختلاف بينهم من هذه الجهة فالزمخشري عندما يفسّر قوله: "لاَ رَيْبَ فِيهِ"[2] لا يقنع بشرح الريب بالشكّ حتّى يضيف إليه ما

---

(1) الإمام الشافعي -"الرسالة"- تحقيق أحمد شاكر ص 42 قال: "و لسان العرب أوسع الألسنة مذهبا وأكثرها ألفاظا، و لا تعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غيرُ نبيّ".

(2) البقرة/2 في "الكشّاف" ج 1 ص 35 ط. جار الكتاب العربي 1986.

يصاحبه في النفس من قلق واضطراب لأنّه رُوي عن الرسول قوله: "دع ما يُريبك إلى ما لا يريبك فإنّ الشكّ ريبة وإنّ الصدق طمأنينة ومنه أنّه مرّ بظبي حاقف فقال لا يُربه أحد بشيء وكان الحديث إلى جانب ذلك مصدرا ضابطا للمعنى وموجّها له. من ذلك تمييز الرسول، وقد سئل عن الغيبة، بين البهتان والغيبة فالغيبة "أن تذكر أخاك بما يكره، فإن كان فيه فقد اغتبته، وإن لم يكن فيه فقد بَهتّهُ"[1]. ومن طريف ما نقرأ في الفائدة المعجميّة تُستخلص من السيرة النبويّة أنّ السباع تسمّى كلابا، "والدليل عليه قوله عليه الصلاة والسلام: "اللهم سلّط عليه كلبا من كلابك" فأكله الأسد فدلّ على أنّه من الكلاب[2].

هـ) اعتماد القرآن

لقد نزل القرآن بلسان العرب ومعجمهم، وقد تمكّن المفسّرون، إلاّ فيما قلّ، من تفسير اللفظ القرآني تفسيرا يوافق الشعر الجاهلي والاستعمال العربي والأعرابي"[3]. إلاّ أنّ المفسّر يفضّل في بعض المواطن أن يشرح القرآن بالقرآن على أساس أنّ النصّ، في تناصّ داخليّ، يعيد بعضه البعض، وعلى أساس أنّ مفسّر القرآن لا يبحث عن معنى النصّ في ذات قارئه بقدر ما يعنيه كشف مقاصد مبدعه نفسه، فيكون الشرح الداخليّ أقرب من صاحب النصّ ويكون التفنّن الأسلوبيّ في أداء المعنى الواحد في مواضع متباعدة خير معين على شرح العام والغامض في آية بما هو أوضح منه وأدق في آية أخرى فقد وردت لفظة "البلاء" عامّة في قول القرآن: "وَفِي ذَٰلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ"[4] وفسّر الطبري البلاء على أنّه الامتحان في الخير والشرّ لقوله: "وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلّهم يرجعون "ولقوله: "ونبلوكم بالشرّ والخير فتنة." وقد جاء التعبير عن الفساد عامّا في الآية: "وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي

---

(1) "الكشّاف" ج 3 ص 594 و قد أورد اللّسان هذا المعنى في مادّة /ب/هـ/ت/.

(2) "الكشّاف" ج 1 ص 594. وانظر مثلا الكشّاف ج 2 ص 476: الورق = الفضّة و ج 3 ص 99: الهون = الرفق واللّين وانظر "جامع البيان" ج 1 ص 116-123: الخطف = السلب و ج 1 ص 242: الرجز = العذاب.

(3) انظر تفسير أبي عبيدة لفعل "نَصَر" بمعنى "رَزَق" في قول الآية: مَنْ كَانَ يَظُنُّ أن لَنْ يَنْصُرَهُ اللّهُ (الحجّ/15) قال: مجازه أن لن يرزقه الله و أن لن يعطيه الله و يقال نصر المطر أرض كذا أي جادها و أحياها قال الراعي (بيتان) مجاز أبي عبيدة د 2 ص 46-47.

(4) الأعراف/141 في "جامع البيان" ج 1 ص 217.

الأَرْض"(البقرة/11) فشرحه الزمخشري على أنّه" هيج الحروب والفتن لأنّ في ذلك فساد ما في الأرض وانتفاء الاستقامة عن أحوال الناس والزروع..." وإنّما دفعه إلى هذا التأويل قرائن تخصّص الفساد في غير هذه الآية مثل قوله: وإذا تولّى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنّسل أو قوله: أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء. وقد التبس معنى السكون بالسكنى في الآية: ولَهُ ما سَكَنَ فِي اللّيْلِ والنَّهَار[1]. ورجّح الزمخشري، وفي ترجيحه جدل، أن يكون من السكنى وأن يكون حرف الجرّ "في" للتعدية لأنه سَبَق للقرآن أن استعمل هذا الفعل استعمالا أوضح لا يحتمل اللبس في قوله: "وسكنتم في مساكن الذين ظلموا أنفسهم".

ولقد كان من فضل التلوّن الأسلوبي في القرآن أن مكّن المفسّرين من شرح غريب القرآن بواضحه مثلما شرح الزمخشري "نَتَقَ بِـ رفع" في الآية "وإذْ نَتَقْنَا الجَبَلَ فَوْقَهُمْ"[2]، وذلك لقول القرآن في موضع آخر "ورفعنا فوقهم الطور" وتفسير السراج بالشمس في قوله: "تَبَارَكَ الّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وقَمَرًا مُنِيرًا"، وذلك لقوله: "وجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا".

و) اعتماد السّياق

من البديهي أنّ اللفظ المفرد منعزلا عن التركيب لا يحمل في ذاته من دلالته إلاّ صورة غائمة معلّقة متعدّدة الوجوه، فإذا استقرّ اللفظ في التركيب تحدّدت معالمه واتّضحت وجهته الدلالية أوضحتها علاقة اللفظ بما جاوره من الألفاظ في التركيب وأملاها السياق الذي جرت فيه تلك المفردات وما المعاني التي يضبطها القاموس للفظ الواحد فتبدو كأنّها معان منعزلة حاضرة بالقوّة إلاّ معان سياقية في الأصل استأصلتها المعاجم من جذورها في الاستعمال لكنّها سرعان ما تعيدها إلى بحرها عندما تستشهد على وجودها بالشاهد الشعري أو القرآني وغيرهما.. فإذا كان هذا هو شأن اللفظة في السياق، وإذا كان السياق في الكلام تركيبا لفظيّا ما ينفكّ يتجدّد من كاتب إلى كاتب بل ما ينفكّ يتجدّد في الكاتب الواحد من لحظة إلى أخرى في تفاعل لا ينتهي بين الذات ومحيطها قدّرنا أنّ اللفظ الواحد لا يمكن أن يكون له المعنى الواحد إذا خرج من سياق إلى آخر. هو ذلك في النصّ الواحد فما بالك بالنصوص إذا اختلفت في

---

(1) الأنعام/13 في "الكشّاف" ج 2 ص 8.

(2) الفرقان/61 في "الكشّاف" ج 3 ص 98.

العصر الواحد وما بالك بالنصوص إذا اختلف كاتبوهـــا واختلفت عصورها واختلفـت ظروف إنجازها وتقبّلها فإذا أضفنا إلى ذلك مـــا تعـرّض لـه السـلف مـن صعوبـات في حصر المدوّنة المعجمية العربية وفرز الصحيح فيها من المنحول فهمنا لمـاذا عـدّ لغـويّ مثل ابن فارس معرفة غريب اللغة ومعرفةالدلالة المعجمية عامّة من العلــوم الفــروع، وعدّ المعرفة بالتركيب العربي وقوانينه من العلوم الأصول[1]، وأدركنـا أنّ الحاجـة إلى المعلومة المعجمية من خارج سياق النـصّ، وإن كـانت قائمـة بـدون شـكّ، وجـب أن تعالج بكثير من الحذر حتّى لا يتحوّل الشرح المعجميّ إلى شرح بالمترادفات لا يراعـى فيه لاختلاف السياق ما يقتضيه من تميّز دلاليّ دقيق فبَـانَ مـن كـلّ هـذا أنّ مراعـاة السياق منهج مطلوب في قراءة النصّ وانّ تفاوت المفسّرين واختلافهم في مـدى الشـعور به وتوظيفه ومواضـع استغلاله قـد شـكّل عنصـرا مـن عنـاصر الفرقـة بينـهم وتعـدّد تأويلاتهم أضـف إلى ذلـك أنّ اعتمـاد سـياق النـصّ، وإن دلّ مـن القـارئ علىالـتزام بمقاصد النصّ، يُقرأ في سياقات اجتماعيــــة وحضاريـة وتاريخيـة وذاتيـة مختلفـة يكون فيها للفظ والتركيب العربيين شأن مختلف، وقد حرص رجال اللغة، كما قلنا، أن يكون الاختلاف اللغويّ بين الأجيال هيّنا حتّى يكون التأويل متقاربا.

وإذا نظرنا في تفاسير القـرآن وجدنـا للسـياق فيـها اعتبـارا، ومـن طريـف مـا لاحظنا أنّ السياق اللغوي سياق اجتمــاعي قبـل أن يكـون سـياقا نصّيـا. فقـد ذهـب السلف في تفسير بعـض الألفـاظ القرآنيـة مذهبـا مصـوّرا لعقليـة عربيـة لعـلّ السـياق الاجتماعي اليـوم قـد تجاوزهـا، فالزرقـة في قـول الآيـة: "وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا"[2] مشحونة بدلالة سلبية لأنّها "أبغض شيء مـن ألـوان العيـون إلى العـرب لأنّ الروم أعداؤهم وهم زرق العيون ولذلك قالوا في صفة العدوّ أسود الكبد أصـهب السـبال أزرق العين. وقد شرح عامّة أهل التأويل "السفيه" في الآيـة: "قَـالُوا أَنُؤْمِـنُ كَمَـا آمَـنَ السُّفَهَاءُ"[3] بأنّهم النساء والصبيـان لضعـف آرائـهم وقلّـة معرفتـهم بمواضـع المصـالح

---

(1) الصاحبي ص 29 و نحن إذ نؤيّد ابن فارس في فضل التركيب في تحديد الدلالة المعجميّة، لا نوافقه في جواز الجهل بالمعجم إذ كثيرا ما يتوقّف المعنى كما بيّنّا على المعرفة به و بغوارقه.

(2) طه/102 في "الكشّاف" ج 2 ص 553 وتغنّى نزار قباني مثلا في ديوان "الرسم بالكلمـات" بـالعيون الزرق في قصيدة: رحلة في العيون الزرق.

(3) البقرة/13 في "جامع البيان" ج 1 ص 99.

والمضارّ التي تصرف إليها الأموال باعتبار أن السفيه في الأصل هـو الجـاهل الضعيـف الرأي..

وفي منزلة بين المنزلتين دون السياق الاجتماعي من جهـة، وأوسـع مـن سـياق النصّ، وقعنا عند الزمخشري على ملاحظات طريفة في سياق العادة والاستعمال كـان مصدر اختلاف بين المؤوّلين: ومفاد تلك الملاحظات أنّ للفظة معنى شائعا متبـادرا إلى الذهن متوقّعا تستعمل فيه استعمالا عاديـا في سـياق خـال مـن القرائـن والدواعـي إلى فهمها على غير معناها المألوف وتلك هي الدرجة الصفر في الخطاب بمصطلح العصـر، ويرتقي المبدعون باللفظة نفسها إلى درجة أعلى تستعمل فيـها اسـتعمالا فنّيـا بلاغيـا تدلّ عليه القرائن ويخرج فيه معنى اللفظ من الحقيقة إلى المجاز فيلتبس على المفسّرين ذانك المستويان فينشأ من ذلك الاختلافُ. من ذلك أنّ الله سمّـى السـمك لحمـا علـى وجه المجاز والتوسّع في قوله: "هُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِيَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّـا"[1] وقـد حضرت قرينة "البحر" مشرّعة لذلك التجوّز. إلاّ أنّ من النـاظرين مـن قـد تسـوّل لـه نفسه الاعتماد على هذه الاية ليعمّم "اللحم" على ما كـان في الـبرّ والبحـر ويَسـتَغرب من الفقهاء أنّهم لا يحنثون مَن حَلَف لا يأكل لحمـا فـأكل سمكـا. وجـواب ذلـك أنّ اللفظ الواحد قد اسـتُخدم في سـياقين مختلفـين "وعـادة النـاس إذا ذُكـر اللحـم علـى الإطلاق أن لا يفهم منه السمك وإذا قال الرجـل لغلامـه: اشـتر بـهذه الدراهـم لحمـا فجاء بالسمك كان حقيقا بالإنكار. ومثاله أنّ الله تعالى سمّى الكافر دابّة في قوله: "إنّ شرّ الدوابّ عند الله الذين كفروا"، فلو حلف حالف لا يركب دابّـة فركـب كـافرا لم يحنث. فإن كان ذلك لزم التمييز بين السياق اللغوي العام المشـترك والسـياق الأدبـي الفردي، أما الخلط بينهما فهو المتسبّب في الاضطراب الدلالي واختلاف التأويل.

فإذا انتهينا إلى السياق النصّي لمسنا وعيا واضحا من المفسّرين بأنّ اللفظ الواحد تتعدّد معانيه بتعدّد مواقعه من القرآن. وكان ذلك التعدّد سبب الاختلاف بينـهم وكـان ذلك الاختلاف بينهم على ضربين: اختلاف مفتوح تتساوى فيـه التـأويلات جميعـا، واختلاف محسوم يرجّح فيه المفسّر تأويلا معيّنـا بحجّـة مسـتمدّة مـن السـياق. فمـن الاختـلاف المفتـوح أنّ "العبـادة" في قولـه: "إيّـاك نعبُدُ" تحتمـل دلالات متعـدّدة اجتمعت فيها من سياقات مختلفة:

---

(1) النمل/14 في "الكشّاف" ج 2 ص 404.

+العبادة = التذلّل والخضوع وهو أصل موضوع اللغة
+العبادة = الطاعة في قول الآية: "لا تعبد الشيطان
+العبادة = التقرّب بالطاعة أو الدعاء: إنّ الذين يستكبرون عن عبادتي أي عن دعائي
+العبادة = التوحيد: إلاّ ليعبدون أي ليوحّدون
قال أبو حيان: وكلّها متقاربةالمعنى[1]
ومن ذلك أيضا اختلاف معنى "الظلم" باختلاف سياقه:
+ الظلم = الكذب: في الآية: : "بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ."[2]
+ الظلم = المعصية: "ولَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ"[3]
+ الظلم = الكفر: "فَظَلَمُوا بِهَا"[4] – "فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ"[5]
+ الظلم = أن يتعدّى إلى غير ما أُذن له وأُبيح له: لا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين. قال الطبري: وقد يتفرّع الظلم في معان يطول بإحصائها الكتاب[6]..

هذا ضرب أوّل من الأساليب القرآنيّة تنوّع فيه استعمال اللفظ الواحد في سياقات مختلفة فنجم اضطراب بين المفسّرين في دلالات اللّفظ الواحد في المواضع المتعدّدة وفيما يقوم بينها من العلاقات. أمّا الضرب الثاني من التفسير المعتبر للسياق فيتعلّق باللفظ يحتمل أكثر من معنى فيظفر المفسّر من السياق بحجّة تفضّل عنده تأويلا على غيره ممّا يختلف فيه مع المفسّرين. أمّا الحجج السياقيّة المرجّحة فعديدة، منها الحجّة الخارجة عن التركيب المتصلة بأسباب النزول فقد شرح الطبري الكفر بالجحود في الآية: "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ"[7]. وذلك أنّ الأحبار من يهود المدينة جحدوا نبوّة محمد صلّى الله عليه وسلّم وستروه عن الناس وكتموا أمره وهم يعرفون..

---

(1) "البحر المحيط" ج 1 ص 25.
(2) الأعراف / 9 في "الكشّاف" ج 2 ص 68.
(3) الأنعام / 82 في "الكشّاف" ج 2 ص 33.
(4) الأعراف/ 103 في "الكشّاف" ج 2 ص 100.
(5) المائدة / 45 في "مجاز القرآن" لأبي عبيدة ج 1 ص 167.
(6) "جامع البيان" ج 1 ص 186.
(7) البقرة/6 في "جامع البيان" ج 1 ص 86 وانظر "الكشّاف" ج 1 ص 343.

أمّا الحجج السياقيّة القائمة حول التركيب نفسه فمنها ما يربط بين الآية المشروحة وما سبَقها أو لحقها من المعاني ليؤيّد تأويلا أو يفنّده من ذلك تأويل بعضهم للضحك بأنّه الحيض في قول القرآن: "وامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ"[1] فبينما اكتفى الزمخشري بتسجيل هذا التأويل انبرى أحمد بن المنير في هامش الكشّاف يردّ عليه بما لا يوافقه ممّا يلي الآية قال: ويُبعد هذا التأويل أنّها قالت بعد: يا ويلتا أ ألِدُ وأنا عجوز وهذا بعلي شيخا إنّ هذا لشيء عجيب. فلو كان حيضها قبل بشارتها لما تعجّبت إذ لا عجب في حمل من تحيض والحيض في العادة مهماز على إمكان الحمل..

أمّا الحجج السياقيّة المشتقّة من صلب التركيب نفسه فهي قرائن من أجناس مختلفة:

+ قرينة حدسيّة: عفا بمعنى محا "عبارة قلقة في مكانها في قول القرآن: "فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ"[2]

+ قرينة نعتيّة: قيل في بقرة صفراء: معناها سوداء (إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا. البقرة/69): فهذا إن وُصفت الإبل به فليس ممّا توصف به البقر. والعرب لا تقول هو أسود فاقع وإنّما تقول هو أصفر فاقع[3].

+ قرينة تركيبيّة: فسّر الزمخشري الخير بأنّه الوحي لأنّه سُبق بفعل مختصّ بالوحي في القرآن هو فعل نزّل في قوله: "مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الكِتَابِ وَلاَ المُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ"[4].

+ قرينة الطباق أو المقابلة: قالت الآية: "مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ"[5]. قُرئت بشرى، ورفضها الزمخشري لمطابقة بشر لملك كريم.

إلاّ أنّ من التراكيب ما أُوّل تأويلين مختلفين بل متقابلين، وقامت في التركيب على كلّ تأويل قرينة من السياق تدعّمه، فتوزّع المفسّرون وبقي المعنى معلّقا في أمر تشريعيّ في قول القرآن: "وَاهْجُرُوهُنَّ فِي المَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً"[6]. فقد فسّر الهجران في هذه الآية التفسير المشهور وهو عدم المباية

---

(1) هود/71 في "الكشّاف" ج 2 ص 281 و انظر "الكشّاف" ج 2 ص 331.

(2) البقرة/178 في "الكشّاف" ج 1 ص 332.

(3) "جامع البيان" ج 1 ص 274 وانظر "الكشّاف" ج 2 ص 289 فيمن فسّر الضعف بأنّه العمى.

(4) البقرة/105 في "الكشّاف" ج 1 ص 303.

(5) يوسف /31 في "الكشّاف" ج 2 ص 317-318 وانظر "الكشّاف" ج ص حيث رجّح الزمخشري أن يعني السُبات الموتَ لمقابلة "النشور" في قوله: "وهو الذي جَعَل لكم اللّيل لباسا والنوم سباتا و جعل النهار نشورا" (الفرقان/47).

(6) النسا.34 في "الكشّاف" ج 1 ص 524.

وتعضده في ذلك قرينة في الآية هي المضاجع إلاّ أنّ بعضهم يفسّر الهجران بأنّه الربط والإكراه على الجماع من هجر البعير إذا شدّه بالهجار. قال الزمخشري وهذا من تفسير الثقلاء، غير أنّ أحمد بن المنير وجد لهذا التأويل وجها وأيّده بقرينة أخرى من الآية هي قوله "فإن أطعنكم" وهي دالّة على تقدّم إكراه على أمر ما فجوّز التأويلين. قال: وإطلاق الزمخشري لما أطلقه في حقّ هذا المفسّر من الإفراط.

2.2) ترجيح التأويل المعجميّ لاعتبارات ذاتيّة

كنّا في الفصول الأخيرة بصدد استعراض جملة من المصادر اللغوية تنوّعت فتنوّع الاتّكال عليها في مداه ومواطنه فأنشأ اختلافا في التأويل بحسب ترجيح هذا المصدر أو ذاك، وكانت هذه المصادر لغوية بالدرجة الأولى وحتّى الكتاب والسنّة والصحابة فإنّ الالتجاء إليهم هنا كان بواعز لغويّ أساسا وكان المطلب الأوّل من الشاهد القرآني أو من الحديث أن يكون مساعدا على شرح المفردات الغريبة والوقوف على بعض دقائقها دون أن نتجاهل طابعها القدسي الدّاعي، لا شعوريا، إلى تفضيلها[1]. أمّا في الحالات الآتية فإنّنا نهتمّ بالأسباب الذاتية المذهبية الايديولوجية غير الموضوعية التي تدفع المفسّر إلى ترجيح تأويل على آخر وقد تيسّر تقسيمها – حسب درجات ارتباطها باللغة ودرجات ارتباطها بالمذهب – إلى الأقسام الآتية:

أ) السّعي إلى التأويل القرآني الأمثل

إنّ الأمر –هنا– متعلّق بسلوك تفسيري عام لا يشذّ عنه شاذّ من المفسّرين المسلمين مهما كانت حدّة الاختلافات المذهبية بينهم ويتمثّل في إخراج القرآن في أبهى مظاهره وأسلم معانيه وأفصح ألفاظه وقد رأينا أنّ الذي يحرّك المسلمين إلىهذا الموقف الدفاعي يمكن أن يكون من خارج الصفّ الاسلامي متجسّما في مطاعن أهل الكتاب وغيرهم في معاني القرآن أو تركيبه أو إعجازه. إلاّ أنّه، هنا، منبثق من النصّ نفسه ومن المفسّر نفسه يقطع سبل الطّعن علىمَن تحدّثه نفسه به في مواضع بدا اللفظ القرآني فيها غير مناسب للمقام الالاهي أو لقواعد التشريع الاسلاميّ فاقتضى من المفسّر أن يؤوّل الدلالة المعجميّة على غير ظاهرها حتّى تستقيم الصورة الدينية في

---

(1) علما بأنّ القدّس ليس فقط ما كان متّصلا باللاّهوت، إذ يمكن الحديث عن قدسيّة الشّعر الجاهلي أو الأمثال مثلا وهي قدسيّة اجتماعيّة مكتسبة من منزلة هذين المرجعين في نفوس المسلمين و في الذاكرة الجماعيّة.

أكمل تجلّياتها من ذلك قول القرآن: "إنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحِيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا" [1] حيث أوّل" بعض المنسوبين إلى المعرفة بلغة العرب" الاستحياء بمعنى الخشية وبذلك ترتفع عن الجلالة الصفة السلبية الأخلاقية في عدم الاستحياء. ومن ذلك قوله: "وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ" [2] . فظاهر الآية الذي لا يقبله الطبري هو أنّ المضرّة لا تحصل إلاّ بإذن من الله فكان الخلاص من هذا التعبير المنافي لمقاصد الشريعة خلاصا معجميًا تمثّل في تأويل الإذن على أنّه العلم واقتباس الشاهد على ذلك من الشعر والقرآن. فبات معنى الآية: "وما هم بضارّين بالذي تعلّموا من الملكين من أحد إلاّ بعلم الله.. ومن ذلك أنّ الظنّ قد فسّر باليقين في قوله: "الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاَقُوا رَبِّهِمْ" [3] . لأنّ من وُصف بالخشوع، حسب رأي أبي حيان، لا يشكّ أنّه ملاق ربّه وتفسير الظنّ باليقين ممّا تشرّع له القراءة والشعر العربي.

إنّ هذا السلوك في تطويع الدلالة القرآنيّة إلى ما يظنّه المفسّر المعنى الأليق بالقرآن وتأويل غريب القرآن في الاتّجاه الأنسب للسياق القرآني وأسلوبه هو سلوك ثابت في أخلاق المفسّر المسلم، وإن كان من اختلاف فإنّه لا يعني هذا الموقف التمجيديّ للنصّ المشروح وإنّما يلحق المواضع القرآنيّة المعنيّة به والمخارج الموظّفة في خدمته وكان المخرج هنا مخرجا معجميًا.

ب) القرآن ضابط الدلالة المعجميّة

في تراثنا اللغوي قائمة من المصطلحات الفنيّة يطلق عليها في العادة اسم "الألفاظ الاسلاميّة" [4] جاز بها القرآن من دلالاتها الشائعة بين العرب في الجاهليّة إلى دلالات خاصّة جديدة تعبّر عن معان ومفاهيم إسلاميّة جديدة كالصلاة والزكاة والحجّ والإيمان والإسلام والكفر والنفاق ممّا تولّى القرآن تحديده ووقعت المذاهب في شأنه في خلاف. إلاّ أنّه يعنينا قبل ذلك لون آخر من المعجم الديني لم يكتسب بين المسلمين في الاستعمال سلطة اصطلاحية شائعة وإنّما بقي من أسماء الجنس المألوفة،

---

(1) البقرة/26 في "جامع البيان" ج1 ص 139.

(2) البقرة/102 في "جامع البيان" ج 1 ص 369.

(3) البقرة/47 في "البحر المحيط" ج 1 ص 185-186 وانظر "الكشّاف" ج 3 ص 371: ظنّ = أيقن وانظر "البحر المحيط ج 1 ص 94 و "الكشّاف ج 3 ص 87 في تقدّم الإهلاك على البأس في الآية: "و كم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا" (الأعراف/4).

(4) "المزهر" ج 1 ص 294 و ما بعدها.

عرفته الجاهليّة وعرفه الاسلام، إلاّ أنّ الدين كساه، زيادة على معناه العاديّ، دلالة قرآنية أصبح بها كفيلا بالتعبير عن عناصر العالم الدنيوي وعناصر العالم الآخر، وبات اللفظ متأرجحا بين عالم الواقع وعالم الخيال وأحاط نفسه بهالة قدسية فكان سرّا من أسرار العالم القرآني الساحر الخارق. فالصاعقة في قوله "فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون" قيل فيها: "نار وقعت من السماء فأحرقتهم، وقيل صيحة جاءت من السماء، وقيل أرسل الله جنودا سمعوا بحسّها فخرّوا صعقين ميّتين يوما وليلة" [1] وفي تعريف الرّعد روى الزمخشري في تفسير "ويسبّح الرعد بحمده" [2] عن ابن عبّاس أنّ اليهود سألت النبيّ عن الرعد ما هو؟ فقال: ملك من الملائكة موكل بالسحاب معه مخاريق من نار يسوق بها السحاب.. ومن بدع المتصوّفة: الرعد صعقات الملائكة. وروى أبو حيّان الأندلسي عن ابن عبّاس ومجاهد "أنّ الرعد صوت ملَك يسبّح وقيل ريح تختنق بين السّماء والأرض وقيل اصطكاك الأجرام السحابية وهو قول أرباب الهيئة. وقيل: الرعد صوت تحريك أجنحة الملائكة الموكلين بجزر السحاب" [3] . أمّا البرق فمخراف حديد بيد الملَك يسوق به السحاب قاله عليّ. أو سوط نور بيد الملك يزجرها به قاله ابن عبّاس، أو نار تنقدح من اصطكاك أجرام السحاب قاله بعضهم. [4]

ومن الألفاظ التي شُرحت شرحا يتأرجح بين الواقع والخيال مع تبجيل الخيال وتأخير الواقع معنى الغمام في قول القرآن: "وظَلّلْنا عَلَيْكُمْ الغَمَامَ" [5] حيث يشعر القارئ بتدخّل الرعاية الالاهية في تسيير الكون تدخّلا مخصوصا، فبينما شرحه بعضهم على أنّه السحاب الأبيض أوّله الكثير من المفسّرين على أنّه ليس من السحاب العاديّ: قيل الغمام أبرد وأطيب وهو الذي يأتي الله عزّ وجلّ فيه يوم القيامة.. وهو الذي جاءت فيه الملائكة يوم بدر.

---

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 282.

(2) الرعد/ 13 في "الكشّاف" ج 2 ص 353.

(3) "البحر المحيط" ج 1 ص 13.

(4) السّابق ج 1 ص 84.

(5) البقرة / 57 في "جامع البيان" ج 1 ص 233 وانظر "جامع البيان": شرح الويل: هو العذاب وهو ما يسيل من صديد في أصل جهنّم و عن الرسول أنّ جبل في النّار.

ج) علاقة اللّغويّ بالدّيني

لقد أتاح لنا التفسير القرآني الاطّلاع على نوعين من أنواع التعامل بين الدلالة اللغوية والدلالة الايديولوجية الدينية. أمّا النوع الأوّل فمنطلق من اللغة عند التفسير بل هو متقيّد بها لا يبرح النصّ إلى ما عداه من المعطيات الخارجية الموجّهة لتأويله فيبدو من ذلك وكأنّه التفسير الموضوعيّ الوفيّ لمقتضيات التركيب وضوابط اللغة فإذا قارنتَ المنطلق اللغوي الموضوعيّ في التفسير بالنتائج التي يفضي إليها في تفسير الآية والتأويل المذهبي الذي يؤول إليه أصابك الشكّ في موضوعية المنطلق وتساءلت عمّا إن لم يكن ذلك التمشّي "الموضوعيّ" اللغويّ قد وقع اختياره اختيارا ظرفيا مؤدّيا إلى النتائج المطلوبة وأنّ المفسّر لا يتبنّاه تبنّيا مبدئيا مهما كان التأويل الناشئ وأنه مستعدّ للتخلّي عنه إلى حيل نصيّة أخرى توفيه حاجته من النصّ، وأن تكون الحاجة أو النتيجة سابقة معلومة وأن يوظّف المفسّر من الأدوات ما كان أوفى من غيره بتحقيق تلك النتائج فتختلف تلك الأدوات باختلاف التراكيب والسياقات والمناسبات التي تتنزّل فيها. من ذلك مثلا تفسير ابن حزم لقول القرآن: "فَكَاتِبُوهُمْ إنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا" [1] حيث تقيّد تقيّدا شديدا بظاهر النصّ فاستفاد من لفظة "الخير" أنّها تعني في اللغة المال أو الصلاح في الدين. ولكن ما دام الله قد قال "فيهم" ولم يقل "معهم" أو "عندهم" فإنّ المقصود بـ"الخير" لا يمكن أن يكون إلاّ الدين، "فلذلك قلنا: إنّه لا يجوز مكاتبة كافر لأنّه لا خير فيه البتّة".

من ذلك أيضا اختلاف بين المفسّرين ظاهره لغوي وباطنه مذهبي في قوله: "الذينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاَقُو رَبِّهِمْ" [2] وقد تعلّق الخلاف بصيغة المفاعلة الدالّة على المشاركة في الملاقاة فهل المقصود أن يلاقي كلّ من الله والانسان صاحبه أم هو علىقول المهدوي والماوردي وغيرهما: "الملاقاة هنا وإن كانت صيغتها تقتضي التشريك فهي من الواحد كقولهم طارقت النعل وعاقبت اللصّ وعافاك الله. قال ابن عطية وهذا ضعيف لأنّ لقي يتضمّن معنى لاقى وليست كذلك الأفعال كلّها بل فَعَل خلاف في المعنى لِفاعَلَ.

---

(1) النور / 33 في "الإحكام في أصول الأحكام" لابن حزم مجلّد 1 ص 408.

(2) البقرة/47 في "البحر المحيط" ج 1 ص 186 / وانظر مثلا "الكشّاف" ج 1 ص 432-433.

أمّا النوع الثاني في علاقة المعجم اللغوي بالمعجم القرآني فهو أشدّ وضوحا وتصريحا من الذي كنّا فيه، ويتمثّل في تقسيم الألفاظ وخاصّة منها الأسماء إلى ثلاثة أقسام: الأسماء اللغويّة والأسماء الدينيّة والأسماء الشرعيّة. أمّا الأسماء اللغويّة فتلك التي اصطلح عليها العرب في الاستعمال العادي وأمّا الأسماء الدينيّة فما نقلته الشريعة إلى أصل الدين كلفظ الإيمان والكفر والفسق وأمّا الأسماء الشرعيّة فكالصلاة والصوم والزكاة والحجّ [1] . ولم يكن الخلاف في الأسماء الشرعيّة كالخلاف في الأسماء الدينيّة حدّة وتوسّعا عند المفسّرين. ذلك لأنّ أركان الإسلام قد حظيت من القرآن والسنة بعناية فائقة جعلت الخلاف في شأنها لا يمسّ غالبا إلاّ مسائلها الفرعيّة. أمّا الأسماء الدينيّة فقد حفّها من الغموض والتشابه والضبابيّة ما جعلها من أكبر مسائل الخلاف بين الفرق. ولقد اختلف المفسّرون في مدى ارتباط الأسماء الدينيّة بأصولها الدلاليّة اللغويّة [2] . فمن الأمثلة المجسّمة لهذا الاختلاف قول الآية: "وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ"[3]. تذرّع الزمخشري بمعنى الخلود اللغوي ليشرّع لدوام البقاء في النار، ولم يعتمد معارضوه على اللغة بقدر اعتمادهم على المأثور في القول بعدم الخلود في النار. قال أبو حيّان الأندلسي ملخّصا هذا الخلاف في هذه الآية: "على أنّ الخلد هو المكث الطويل، ولا يدلّ على المكث الذي لا نهاية له إلاّ بقرينة واختار الزمخشري فيه أنّه البقاء اللازم الذي لا ينقطع تقوية لمذهبه الاعتزالي في أنّ من دخل النار لم يخرج منها بل يبقى فيها أبدا. والأحاديث الصحيحة المستفيضة دلّت على خروج ناس من المؤمنين الذين دخلوا النار بالشفاعة من النار". وقد تناول الأصوليون هذه العلاقة بين الاسم اللغوي والديني واختار فيها الغزالي موقفا رأيناه الموقف السائد عند المفسّرين وهو أنّ الأسماء الدينيّة منقولة عن الأسماء اللغويّة إلاّ أنّ الشرع قد تصرّف في هذه الأسماء ولم يكن نقله لها بالكليّة [4] . فإن كان من فرق بين الزمخشري المعتزلي مثلا والطبري السنّي فإنّه في تقديم الزمخشري للغوي على

---

(1) الغزالي – "المستصفى": الأسماء الشرعيّة.

(2) لا بدّ من أن يناسب الشرح اللّغويّ "الغرض الذي سيق له الكلام" فإن لم تستو الحقيقة اللّغوية بالحقيقة الشّرعية قدّم الشرع على اللّغة و تحمّلت اللّغة الشّرع قسرا.

(3) البقرة/26 في "البحر المحيط" ج 1 ص 110 وانظر "جامع البيان" (ج 1 ص 78) في تفسير "الإيمان" في قوله: الذين يؤمنون (البقرة/3) و توقّف الدلالة فيه على الخبر والعقل خاصّة.

(4) المستصفى ص 330.

الديني وتبجيل الطبري للدينيّ عامّة على اللغويّ الذي يرد وكأنّه مدعّم للدينيّ ولاحق به [1].

وقد رأينا الزمخشري في انتقاله من الدلالة اللغويّة إلى الدلالة الدينيّة يستعمل عبارتين عند التخلّص إحداهما قوله: "وفي حدود المتكلّمين" [2]. وقد وردت هذه العبارة في تفسير الأمّة من قوله: "وإنْ مِنْ أُمّةٍ إلاّ خَلاَ فِيهَا نَذيرٌ" [3] قال: الأمّة: الجماعةالكثيرة. ويُقال لأهل عصرٍ أمّة. وفي حدود المتكلّمين الأمّة هم المصدّقون بالرسول صلّى الله عليه وسلّم دون المبعوث إليهم، وهم الذين يُعتبر إجماعهم. أمّا الأسلوب الثاني وهو أكثر تواترا فأن يقول في اللفظ: [هو في اللغة... وهو في الشريعة...] قال مثلا في تعريف "المتّقي" عند تفسير الآية: "هُدًى لِلمُتَّقِينَ"[4]: المتّقي في اللغة اسم فاعل من قولهم وقاه فاتّقى والوقاية فرط الصيانة... وهو في الشريعة الذي يقي نفسه تعاطي ما يستحقّ به العقوبة من فعل أو ترك واختُلف في الصغائر وقيل الصحيح أنّه لا يتناولها لأنّها تقع مكفّرة عن مجتنب الكبائر.

د) اختلاف المذاهب في الأسماء الدينيّة

كنّا بصدد العلاقة بين الدلالة اللّغويّة والدلالة الدينيّة وقد تبيّن من الشواهد السّابقة أنّ التفسير مُفْضٍ في أحيانٍ كثيرة إلى تأويل تمجيديّ فيه دفاع عن الإسلام عامّة أو دفاع عن فرقة معيّنة خاصة، وتبيّن ممّا سبق أيضا حرص من المفسّر على أن يقوم التأويل المذهبي على أسس لغويّة مذهبيّة في هذا المقام [5] يبدو بفضلها التأويل قويّا مقنعا. غير أنّ العديد من المصطلحات الدينيّة قد اكتسبت عند مختلف الفرق الاسلاميّة دلالة عقائديّة خاصّة، وحمّلته الفرقة شحنة معنويّة مشتركة أصبح بفضلها رمزا من رموز تلك الفرقة وعلامة من علاماتها الفكرية المميّزة ، وأصبح بعض تلك المصطلحات بمثابة المفاتيح لجملة من المشاغل المذهبية المشتركة بين الفرق تستعمله جميعها ويكون لها فيه أقوال مختلفة وأحيانا متناقضة تمثّل مقوّمات المذهب وخصوصياته. ولم نر تلك المصطلحات قد انبنت على أسس لغويّة موضوعيّة ، وإنّما

---

(1) انظر مثلا "جامع البيان" (ج 1 ص 83-84).

(2) و لعلّه يعني بذلك المتفقّهين في الدين عامّة.

(3) فاطر/24 في "الكشّاف" ج 3 ص 306 وانظر "الكشّاف" ج 1 ص 266 في تفسير "الإرادة".

(4) البقرة 2 في "الكشّاف" ج 1 ص 119-120.

(5) و تكون هذه الأسس نحويّة أو بلاغيّة نتعرّف عليها في فصول قادمة.

هي مواقف أفرزتها جملة من العوامل اتّصل بعضها بذات المتكلّم وثقافته ومحيطه، واتّصل بعضها الآخر باجتهاده في قراءة النصّ الديني قرآنا وسنّة، واتّصل بعضها الآخر بمطامعه السياسية وقناعاته الفكريّة فتمخّض عن كلّ ذلك تصوّر في الدين وتأويل للقرآن نتعرّف عليه من خلال التحديد الذي يضبطه المذهب لكلّ مصطلح من تلك المصطلحات. أمّا صلة هذه المصطلحات بالمعجم فهي أنّها تمثّل قاموسا دينيا تولّت المذاهب تعريفه كلّ بحسب دستوره ومبادئه، ولعلّ الذي وسّع الهوّة بين هذه التعريفات أنّك قلّما تظفر في القرآن بما يساعد على التعريف الدقيق لهذه المصطلحات من قبيل الفصل بين "الإسلام" و"الإيمان" في قوله: "قَالَتْ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا ولَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا ولَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ" [1] . وقد أكّد القرآن هذا الفصل في آية أخرى بقوله: "ومن الناس من يقول آمنّا بالله وباليوم الآخر. ما هم بمؤمنين" قال الطبري: وفي هذه الآية دلالة واضحة على بطول ما زعمته الجهميّة من أنّ الإيمان هو التّصديق بالقول دون سائر المعاني غيره وقد أخبر الله جلّ ثناؤه عن الذين ذكرهم في كتابه من أهل النفاق أنّهم قالوا بألسنتهم آمنّا بالله وباليوم الآخر ثمّ نفى عنهم أن يكونوا مؤمنين إذ كان اعتقادهم غير مصدّق قيلهم ذلك". ومن تلك المواضع القليلة أنّ الله سوّى بين "الجزاء" و"الأجر" في قوله: "أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ وجَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فيها ونِعْمَ أَجْرُ العَامِلِينَ" [2] . وقد استغلّ الزمخشري هذه الفرصة الذهبيّة لتأكيد أنّ الإنسان مسؤول عن أفعاله وأنّ جزاءه حقّ له وواجب على الله معتبرا أنّ الجزاء والأجر " في معنى واحد وإنّما خالف بين اللّفظين لزيادة التنبيه على أنّ ذلك جزاء واجب على عمل وأجر مستحقّ عليه لا كما يقول المبطلون."

وقد بدا لنا تفسير القرآن فيما تضمّنه وتوسّع فيه من تلك المصطلحات الدّينيّة موافقا للقضايا المركزيّة التي طرحتها المصنّفات في مقالات الإسلاميين ومللهم ونحلهم فكان التفسير منبرا مقدّسا للترويج للمذهب والتشنيع بخصومه في كثافة واضحة ولهجة شديدة تستدعيها معان معيّنة في آيات معيّنة تكون أشدّ من غيرها تمثيليّة للخصائص المذهبيّة.

(1) الحجرات/14 والبقرة/8 في "جامع البيان" ج 1 ص 91.

(2) آل عمران/136.

فقد حام الاصطلاح الديني الشّيعيّ حول الإمامة والولاية جملة ففُسّرت "الحكمة" مثلا في قول القرآن: "ومَنْ يُؤتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا" على أنّها طاعةُ الله ومعرفةُ الإمام [1] . وفُسّرت "الحسنة والسّيئة" في قوله: "مَنْ جَاءَ بِالحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ، ومَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النَّار" [2] بأنّ الحسنة، عن عليّ بن أبي طالب معرفة الوَلاَية وحبّنا أهل البيت وأنّ السيّئة إنكارُ الوَلاية وبغضنا أهل البيت. في حين عرّف الزمخشري مثلا السّيئة بأنها الكبيرة من الكبائر [3] .

بينما حام المصطلح الدّينيّ الرسميّ السنّيّ منه والمعتزليّ خاصّة حول أشدّ المسائل المفرّقة بينهما وأعظمها، بدون منازع، قضيّة الجبر والاختيار وفروعها المتشعّبة، وقد كان التفسير القرآني صدى طريفا لهذا النزاع وطرافته في أنّه لا ينقل إلينا الخلاف كما تنقله كتب الفرق بتقديم الموقف أوّلا وإرداف الشّاهد القرآني عليه ثانيا وإنّما تنقله على عكس ذلك انطلاقا من النصّ وانتهاء إلى الفكرة مرورا بوسائل الإقناع بصحّتها وفساد غيرها. وفيما يلي نعرّف ببعض هذه المصطلحات المذهبيّة وبالطّرق المتوخّاة في الدلالة عليها.

هـ) التعريف المباشر للمصطلح الدّينيّ

لقد صرّح القرآن بالمصطلح دون أن يعرّفه فتولّى الشّارح تحديد المقصود منه تحديدا مذهبيا صريحا لا غبار عليه ولا مراوغة فيه ترى ذلك مثلا في تعريف الفاسق في قول الآية: "ومَا يُضِلُّ بِهِ إلاَّ الفَاسِقِينَ" [4] قال الزمخشري: الفِسْقُ: الخروج عن القصد... الفاسق في الشريعة: الخارج عن أمر الله بارتكات الكبيرة وهو النازل بين منزلتين: أي بين منزلة المؤمن والكافر. وقالوا: إنّ أوّل من حدّ له هذا الحدّ أبو حذيفة واصل بن عطاء رضي الله عنه وعن أشياعه وكونه بين أنّ له حكم المؤمن في أنّه يناكح ويوارث ويغسل ويصلّى عليه ويدفن في مقابر المسلمين، وهو كالكافر في الذمّ واللّعن والبراءة منه واعتقاد عداوته وأن لا تقبل له شهادة. قال أبو حيّان الأندلسي

---

(1) "أصول كافي" ج 1 ص 261.

(2) "النّمل" 90 في "أصول كافي" ج 1 ص 262 وانظر المرجع نفسه ج 1 ص 248 و ص 251.

(3) "الكشّاف" ج 1 ص 292 في تفسير قوله: بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً (البقرة/81).

(4) البقرة / 27 في "الكشّاف" ج 1 ص 267-268.

معلّقا ومكمّلا، "وهو جار على مذهبه الاعتزالي، والذي عليه سلف هذه الأمّة أنّ من كان مؤمنا وفسق بمعصيّة دون الكفر فإنّه فاسق بفسقه مؤمن بإيمانه وأنّه لم يخرج بفسقه عن الإيمان ولا بلغ حدّ الكفر، وذهبت الخوارج إلى أنّ من عصى وأذنب ذنبا فقد كفر بعد إيمانه ومنهم من قال من أذنب بعد الإيمان فقد أشرك ومنهم من قال كلّ معصية نفاق.." [1].

و) شرح اللّفظ بما يوافق المذهب

لقد شرح المفسّرُ اللّفظ أحيانا لا بما تقتضيه اللّغة بل بما يقتضيه مذهبه والفرق بين هذه الحالات وما سبقها أنّ اللّفظ هنا لا يكون من المصطلحات الدينيّة بل يكون لفظا عاديا فيه من الضبابيّة ما يمكن أن تستغلّه المذاهب في تأويلات متباعدة. من ذلك أنّ الزمخشري قد شرح فعل "وقع" في الآية "وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللّهِ ورَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ المَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللّهِ" [2] أي فقد وجب ثوابه على الله، وقد تعلّل بما يوهم الموضوعيّة عندما أرجع الوجوب في حقيقته إلى الوقوع والسّقوط فيقال وجبت الشّمْسُ سقط قرصها. وأين السقوط من الوجوب؟ وإنّما دفعه إلى ذلك التأويل مذهبه الاعتزالي القائل بوجوب إثابة المسلم على ما أتى من الحسنات.

وقد فسّر الزمخشري الأمر بالإرادة في الآية: "وأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ العَالَمِينَ" [3] وذلك حتّى لا يصدر الانسان في أفعاله عن أمر خارجيّ بل عن إرادة منه. وفي نفس هذا الغرض شرح تقدير الله بأنّه علمه حتّى لا يفهم منه تسلّط إلاهيّ في قوله: "إلاّ ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ إلاّ اِمْرَأَتَهُ قَدَّرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الغَابِرِينَ" [4] قال أحمد بن

---

(1) "البحر المحيط ج 1 ص 126-127 / وانظر في تعريف "الرزق" عند المعتزلة: الله لا يرزق إلاّ الحلال، أمّا الحرام فليس رزقا و لا يسند إلى الله. أم"ا عند السنّة فالله رازق الحلال والحرام، لا يُسأل عمّا يفعل و هم يُسألون ("الكشّاف" ج 2 ص 357-358 و ج 2 ص 560)/ وانظر في تعريف الشفاعة: عن أبي حيّان: أجمعت الأمّة على أنّ لمحمد صلّى الله عليه و سلّم سفاعة في الآخرة. أمّا عند المعتزلة فهي للمستحقّين الثواب و أمّا عند السّنة فهي إسقاط العذاب عن المستحقّين: إمّا بأن لا يدخلوا النار و إمّا بأن يخرجوا منها بعد دخولها و يدخلون الجنّة (البحر المحيط ج 1 ص 191).

(2) النساء/100 في "الكشّاف" ج 1 ص 558.

(3) الأنعام/71 في "الكشّاف" ج 2 ص 29.

(4) الحجر/59-60 في "الكشّاف" ج 2 ص 394.

المنير "وهذه أيضا من دفائنه الاعتزاليّة في جحد القضاء والقدر أنّ الأمر أنـف، لأنّـهم لا يعتقدون أنّ الله تعالى مريد لأكثر أفعال عبيده.. ولا مقدّر لها على العبيـد: بمعنـى أنّه مريد ولكنّه عالم بما سيفعلونه على خلاف مشيئته وإرادته: فالتقدير عندهـم هـو العلم لا الإرادة، ثمّ استدلّ على أنّ التقدير هو العلم بتعليق فعله عن العمل (قـدّر اللّه) وذلك من خواصّ فعل العلـم وأخواته، فانظر إلى بعد غـوره ودقّـة فطنتـه في ابتغـاء ألسنة يلفقّها ويعاند بها البراهين الواضح فلقها.

وممّا أوّله الزمخشري على معنى "الإرادة" حيث اعترضه في الـتركيب القرآنـي حـرفُ "لعـلّ" في قـول القـرآن: "لعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ" [1] و"لَعَلَّكُـمْ تَتَّقُـونَ" و" لَعَلَّـهُمْ يَرْجِعُونَ".. فقد نبّه الزمخشري من أن تُفهم "لعلّ" على ظاهرها فتُحمل على معنـى الشكّ وإنّما هي مفيدة لمعنى الإرادة سالكة مسلك لام التعليل فمعنى لعلّكم تتّقون هـو: لِتتّقوا أو كيْ تتّقوا. ومعنى لعلّهم يرجعـون: لعلّـهم يريـدون التوبـة ويطلبونـها "فـإن قلتَ: مِن أين صحّ تفسير الرجوع بالتوبـة، ولعـلّ مـن اللّـه إرادة وإذا أراد الله شـيئا كان ولم يمتنع، وتوبتهم ممّا لا يكون.. قلتُ: إرادة الله تتعلّق بأفعاله وأفعـال عبـاده فإذا أراد شيئا من أفعاله كان... وأمّا أفعال عباده فإمّا أن يريـدها وهم مختارون لهـا أو مضطرّون إليها بقســـره وإلجائه، فإن أرادها وقد قسرهم عليها فحكمها حكم أفعاله، وأن أرادها على أن يختاروها وهو عالم أنّـهم لا يختارونـها لم يقـدح ذلـك في اقتداره كما لا يقدح في اقتدارك إرادتك أن يختار عبدك طاعتك وهـو لا يختارهـا لأنّ اختياره لا يتعلّق بقدرتك "أمّا موقف أهل السنّة فقد جاء على لسان أحمـد بـن المنـير في هامش "الكشّـاف" قـال: وإنّمـا جـرّه في تفسـير "لعـلّ" إلى "الإرادة" – والحـقّ في تفسيرها أنّها لِترجّي المخاطبين – امتناع الترجّي على الله تعالى كـذا فسّـرها سـيبويه فيما تقدّم. والله أعلم" [2] .

ومن الشـروح الطاغية في تفسير الزمخشري المنتسبة إلى المذهـب غـير المنتسـبة إلى اللّغة تأويله لِهَدي اللـه مَن يشاء وإضلالـه مـن يشـاء تـأويلا يخـرج بـهذا المعنـى القرآني الطاغي مـن ظـاهره الـدّالّ علـى القضـاء والقـدر إلى تخريـج يناسـب قـول المعتزلة بالاختيار والمسؤوليّة، فقرّ عنـده في كلّ تلـك المواضع وهي كثيرة أنّ هدي الله هو لطفه وأنّ إضلال الله هو خذلانه، فالـذي هـداه الله هو مَن "لطف به لأنّـه عرفـه

(1) فاطر/12 مثلا والبقرة/21 والسّجدة/21 والسّجدة/21 في "الكشّاف" ج 3 ص 240.

(2) "الكشّاف" ج 3 ص 240.

من أهل اللّطف" [1] أي أنّ اللّطف ينفع فيه فينتهي عمّا نهي عنه. والذي أضلّه هوالذي "ثبت عليه الخذلان والترك من اللّطف لأنّه عرفه مصمّما على الكفر لا يأتي منه خير" [2] . بل لقد رأينا الزّمخشري يعمّم تأويله باللّطف والخذلان فلا يقتصر فقط على الهدي والإضلال بل يشمل أفعالا أخرى ظهر منها قضاء من الله وقدر:

+ ولَوْ عَلِمَ اللّهُ فِيهِمْ خَيْرًا [3] = يعني: ولو لطف بهم لما نفع فيهم اللّطف، فلذلك مَنَعهم ألطافه.

+ وجَعَلَ مِنْهُم القِرَدَةَ وعَبَدَةَ الطاغُوتِ [4] = فيه أحدهما أنّه خذلهم حتّى عبدوها والثاني أنّه حكم عليهم بذلك. ولأنّ عبادتهم للعجل ممّا زيّنه لهم الشيطان..

+ويَوْمَ القِيَامَةِ لاَ يُنْصَرُونَ [5] = ويجوز خذلانهم حتّى كانوا أئمّة الكفر..

ز) الشرح بتقدير محذوف مناسب للمذهب

لقد وظّف الزمخشري هذه الاستراتيجيّة في الشرح المعجميّ عند تناول ضرب من التركيب القرآني خطير، وتجلّت خطورته في كثرة تردّده في القرآن وفي دلالة ظاهريّة قويّة على النظريّة السنّية المعادية القائلة بالجبر والقضاء، ونعني بذلك كلّ الآيات القرآنية المعبّرة بأسلوب أو بآخر عن المشيئة الإلاهيّة. وقد واجه الزمخشري هذه التراكيب بأن شرح المشيئة حسب معناها المتداول لكنّه قدّر لتلك الإرادة أسبابا غير مذكورة في التركيب يستحضرها الزمخشري فتنصاع المشيئة إلى تأويل اعتزالي اختياريّ. وقد كانت هذه التراكيب على صنفين أحدهما دخل فيه فعل "شاء" في جملة شرط أداتها "لو" في الغالب كقوله: "ولَو شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَة" [6] فاعتبر الزمخشري المشيئة هنا مشيئة إيحاء وقسر. و"هذا الكلام يتضمّن نفي الاضطرار، وأنّه لم يضطرّهم إلى الاتّفاق على دين واحد، ولكنّه مكّنهم من الاختيار الذي هو أساس التكليف فاختار بعضهم الحقّ وبعضهم الباطل أمّا الصّنف الثاني من تلك التراكيب فقد كان "شاء" فيه صلة لاسم موصول مشترك في جملة فعليّة من قبيل

---

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 397.

(2) السّابق ج 2 ص 408-409.

(3) الأنفال/ 23 في "الكشّاف" ج 2 ص 151.

(4) المائدة/60 في "الكشّاف" ج 1 ص 626.

(5) القصص/ 41 في "الكشّاف" ج 3 ص 180-181.

(6) هود.118 في "الكشّاف" ج 2 ص 298 وانظر فيه: ج 2 ص 45 و ص 254 و ج 3 ص 461.

قول الآية: "نُصيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ" [1] . والمحذوف في تقدير الزمخشري هنا أنّ ما شاء الله اقتضته المصلحة أو أوجبته الحكمة قال مثلا في تفسير "ويَفْعَلُ اللهُ مَا يَشَاءُ" أي ما توجبه الحكمة لأنّ مشيئة الله تابعة للحكمة من تثبيت المؤمنين وتأييدهم وعصمتهم عند ثباتهم وعزمهم ومن إضلال الظالمين وخذلانهم والتخلية بينهم وبين شأنهم عند زللهم.

وقد سلك الزمخشري سياسة تقدير المحذوف في غير فعل المشيئة وأخرجه من الإلزام إلى التخيير والجزاء فقد أوّل قول القرآن: "ربَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إذْ هَدَيْتَنَا" [2] بقوله: "لا تَبْلنا ببلايا تزيغ فيها قلوبنا.. أو لا تمنعنا ألطافك بعد إذ لطفت بنا" أمّا موقف أهل السنّة فقد جاء على لسان أحمد بن المنير في الردّ على "الكشّاف" بقوله: "أمّا أهل السنّة فيدعون الله بهذه الدّعوة غير محرّفة، لأنّهم يوحّدون حقّ التوحيد فيعتقدون انّ كلّ حادث من هدى وزيغ مخلوق لله تعالى. وأمّا القدرية فعندهم أنّ الزيغ لا يخلقه الله تعالى وإنّما يخلقه العبد لنفسه."

---

(1) يوسف 56 و ابراهيم/27 في "الكشّاف" ج 2 ص 377.

(2) آل عمران/8 في "الكشّاف" ج 1 ص 413-414 وانظر "جامع البيان" في تفسير قوله: "وَ اللهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ" ج 1 ص 378.



الفصل الثاني
علاقة التأويل بالنحـــــو

نتناول في هذا الفصل مستوى ثانيا من مستويات تحليل الكلام من الدّاخل لـه مع الدلالة والتأويل وشائج خطيرة، وهوالمستوى النحـوي، مـا اتّصل منـه بعلامـات الإعراب وضبط الوظائف في الألفاظ المفـردة ومـا اتّصل بالتركيب وأنمـاط الأسلـوب وتلازم العناصر المكوّنة لبنية الخطاب ونحن في دراسـتنا للنحوالقرآنـي هنـا لا نفـارق المنهج الذي توخّيناه في المعجم القرآني والبلاغة القرآنية، ذلك أنّنا نغضّ الطوف الآن عمّا أثاره التفسير من قضايا نحوية مثّلت – انطلاقا من النـصّ القرآنـي – جملـة مـن مسائل الخلاف بين النحـاة لم يكـن القـرآن فيـها، غالبـا، سوى قـادح، أوميـدان تتبارى فيه خيول النحاة وتختبر مناهجها الإعرابية المختلفـة [1] . وإنّمـا يعنينـا مـن النحوهنا أنّه، مثل المعجم والبلاغة، يمكن أن يكون عاملا مـن عوامـل الاختـلاف في التأويل بل لعلّه أهمّ العوامل المتسبّبة في اختلاف الفهم وتحديد المعاني.

والذي لا شكّ فيه أنّ النحوفي اللغـات الإعرابيّـة خاصّـة، والعربيّـة مـن أبـرز نماذجها، كان، منذ القديم، قد ارتبط في تعريفه وأسباب نشأته وقضايا الخلاف فيـه بالدلالة، فبالنحو"تتبيّن أصول المقاصد بالدلالة فيُعرف الفاعل من المفعول والمبتدأ مـن الخبر ولولاه لجُهل أصل الإفادة" [2] . وممّا به حُدّد الإعراب أنّه "تغيّر الدلالة بتغـيّر

---

(1) من الرسائل الجامعيّة في دراسة العلاقة بين النحووالقرآن : محمد سمير نجيب عبد الباقي "أثر القـرآن والقراءات في النحوالعربي". مرقون بكلّية الآداب القاهرة (درس أثر القرآن في سيبويه وابـن هشـام وابـن عقيل والمناظرات النحويّة) 2) عبد العال سالم عليّ – "القرآن الكريـم وأثـره في الدراسـات النحويّـة": مرقون بكلّية الآداب القاهرة (درس أثر القـرآن في نشـأة النحووتطـوّره وأثـره في المـدارس النحويّـة وأثـر القراءات في تلك المدارس ..) شكري السيّد الخلوي – "القرآن والنحـو"– مرقـون بكلّيـة الآداب القـاهرة (اهتمّ بالقراءات في علاقتها بالنحو).

(2) المقدّمة ص 545

حركات الكلمات" [1] فكان اللغوي العربيّ شاعرا بأنّ النحوليس مجرّد تمرين ذهنيّ يُراد فيه النحولذاته وإنّما هونظام في اللغة مضطلع بقسط من المسؤوليّة المناطة بعهدتها يشارك كلّ العلامات اللغويّة وغير اللغويّة في أداء المعاني وسلامة التواصل بين البشر. والحادثة المشهورة في وضع النحوالعربيّ المنسوبة إلى أبي الأسود الدؤلي تدلّ، صحّت أولم تصحّ، على خطورة الدور الذي يلعبه النحوفي تأمين التبالغ وتصوّر ما يترتّب على الخلل النحويّ من خلل دلاليّ فقول بنت أبي الأسود: "ما أشدّ الحرّ" يخرج من الدلالة على التعجّب بنصب الدّال إلى الدلالة على الاستفهام برفع الدّال هذا إذا تجاهلنا ما في نبرة المتكلّمة بهذه الجملة ممّا يعبّر عن التعجّب أوالاستفهام. ونحن واجدون في التراث النحويّ تعبيرا صريحا وأمثلة دقيقة كثيرة تؤكّد علاقة النحوبالمعنى وعلاقة الفهم بالإعراب من ذلك تنبيه ابن يعيش إلى الفرق الدلاليّ العظيم الناجم عن تغيّر حركة الإعراب بين قولك: لفلان عندي مائة غيرُ درهم برفع "غير" حيث تكون مقرّا بالمائة كاملة وبين قولك: لفلان عندي مائة غيرَ درهم بالنصب حيث تكون مقرّا بتسعة وتسعين درهما لأنّه استثناء ومن ذلك الفرقُ الواضح بين التنكير والتعريف في قولك: إن دخلتِ الدار فأنت طالق وإن دخلت دارا فأنت طالق [2]. وكذلك الفرق في الرجل يحلف، بين قوله: واللّه لا آكل من طعام زيد "فإنّه يحنث بأكل اليسير منه" وبين قوله: لا آكل طعام زيد" فإنّه لا يحنث إلاّ بأكل الجميع [3]. فدلّت مثل هذه الأمثلة على أنّ اللفظ الواحد يتشكّل في هيئات نحويّة متنوّعة شكلا وإعرابا وتعريفا وتنكيرا وإفرادا وتثنيّة وجمعا، ويحتلّ من الخطاب مواضع مختلفة، ويرتبط بغيره من الألفاظ بتجاور متجدّد وعلاقات لا حصرلها وهوفي كلّ هيئة من تلك الهيئات حامل لدلالة مخصوصة تتغيّر بتغيّر تلك الأحوال والمقامات. وكأنّ هذا هوالسبب الرئيسيّ الذي جعل اللغويين يولون النحومكانة تفوق مكانة المعجم حيث لا تتنوّع الدلالة تنوّعها في النحوولا تتعدّد الأساليب تعدّدها فيه وإلى ذلك قصد ابن خلدون في مقارنته بين شأن المعجم وقد

---

(1) السّابق ص 546 وإن كنّا نجد له من التعريفات ما هوتقني منشغل في دراسة الإعراب بالعامل، منصرف عن المعنى، كتعريف ابن مالك في التسهيل. قال في الإعراب: هوما جيء به لبيان مقتضى العامل من حركة أوحرف أوسكون أوحذف (ابراهيم رفيدة – "النحووكتب التفسير" – ج 1 ص 96).

(2) ابن يعيش – "شرح المفصّل" ط. دار صادر د.ت. ج. 1 ص 11.

(3) السّابق ج 1 ص 12.

اصطلح عليه "باللغة" وشأن النحوفي الدراسة اللغويّة. قال: "وكان من حقّ علم اللغة التقدّمُ لولا أنّ أكثر الأوضاع باقية في موضوعاتها لم تتغيّر بخلاف الإعراب الدّال على الاسناد والمسند والمسند إليه فإنّه تغيّر بالجملة ولم يبق له أثر فلذلك كان علم النحوأهمّ من اللغة إذ في جهله الإخلال بالتفاهم جُملةً وليست كذلك اللغة" [1]

ولئن اكتسب النحوقيمته من شدّة اتّصاله بالدلالة عامّة، فإنّ اتّصاله بالدلالة القرآنيّة الدينيّة أشدّ وأوثق. ذلك أنّ المراجع اللغويّة في مختلف العصور مُجمِعة على أنّ الواعز الأوّل في وضع النحوالعربي هوالخوف من تسرّب اللحن إلى القرآن والحديث وما قد يترتّب عليه من تشويش للمعنى وانغلاق للدلالة وانحراف عن المقاصد. قال ابن يعيش في هذا المعنى مثلا: "لا بدّ في التفسير من استعمال العربيّة والاستضاءة بدلالة ألفاظها إذ كان (القرآن) منزّلا باللسان العربي فلا بدّ من معرفة ألفاظ العرب والاطّلاع على مواضعها إذِ الألفاظ أدلّة المعاني" [2] .

وفيما يلي نتتبّع ما أمكن محاصرته من الأوضاع ومن مسائل الخلاف التي كان للنحوفيها ضلع باعتباره مدخلا من أهمّ المداخل إلى تعدّد التأويل.

لعلّ أوّل ما يجدر البدء به في قضيّة النحوالقرآني التنبيه إلى العلاقة بين الإعراب ومبرّرات له سياقيّة غير لغويّة هي تعدّد القراءات إذ كثيرا ما يتمثّل الاختلاف بين القرّاء في مواضع الوقف من الآية أوعلامات الإعراب ومواقعه ممّا يولّد للمعنى احتمالات متنوّعة. فمن أشهر قضايا الوقف في القرآن قول الآية: "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلاَّ اللهُ والرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ"(آل عمران/7) وبحسب أن تعتبر الواوفي "الراسخون" واوعطف أوواواستئناف تكون من المفسّرين بالمنقول أومن المفسّرين

---

(1) المقدّمة ص 545–546 وفي هذا الإطار شدّد عبد القاهر الجرجاني على قيمة النحوفي مثل قوله: "الألفاظ مغلقة على معانيها حتّى يكون الإعراب هوالذي يفتحها، وأنّ الأغراض كامنة فيها حتّى يكون هوالمستخرج لها، وأنّه المعيار الذي لا يتبيّن نقصان كلام ورجحانه حتّى يعرض عليه والمقياس الذي لا يُعرف صحيح من سقيم حتّى يرجع إليه" (دلائل الإعجاز ص 21 ورفيدة ج 1 ص 53–54).

(2) "شرح المفصّل" ص 11 وانظر المقدّمة مثلا: فصل: علم النحوص 546. وفي هذا السياق رفض الطبري مثلا في قوله: فَقَلِيلاً مَا يُؤْمِنُونَ (البقرة / 88) تأويل من ذهب إلى أنّ المقصود من الآية "فلا يؤمن منهم إلاّ قليل أوفقليل منهم من يؤمن" إذ لوكان هذا هوالمراد من الآية "لكان القليل مرفوعا لا منصوبا" أمّا وقد نصبت فليس يجوز فيها إلاّ أنّهم قليلوالإيمان بما أنزل الله إلى نبيّه محمد صلّى الله عليه وسلّم على أساس أنّ "قليلا" نعت لمصدر محذوف وأنّ أصل التركيب "فإيمان قليلا ما يؤمنون ("جامع البيان ج 1 ص 324).

بالمعقول [1] . وقد شاء بعض المفسّرين أن يعدّ القراءات المنافية لقواعد النحوالعربي قراءات لاحنة ألقيت تبعتها على كَتَبة المصاحف ورأى فيها البعض الآخر لا لحنا بل اتّساعا مقصودا في النحوالقرآني يأخذ من أفصح اللّهجات العربيّة بطَرف من ذلك معاملة اسم إنّ في قوله: "إنّ هذان لساحران" (طـه/63) ومعاملة المعطوف في قوله: "والمُقِيمِينَ الصَّلاَةَ والمُؤْتُونَ الزَّكاةَ "(النّساء/163) أوقوله: "إنَّ الّذِينَ آمَنُوا والّذِينَ هَادُوا والصّابِئُونَ "(المائدة/69) وقد واجه المسلمون تفاقم الاختلاف والتنوّع في الإعراب القرآني بأن بجلّوا، عند تعدّد الإعراب، المقاصد الشرعيّة وأخضعوا الإعراب للمعنى فأقصوا من الإعراب ما لا يلائم المعنى أوطوّعوه له حتّى يكون في خدمته وهذا هومعنى التنبيه الوارد في الاتقان على لسان السيوطي قال: " قد يتجاذب المعنى والإعراب الشيء الواحد بأن يوجد في الكلام أنّ المعنى يدعوإلى أمر والإعراب يمنع منه، والمتمسّك به صحّة المعنى ويؤول لصحة المعنى الإعرابُ [2] . وواجه المفسّرون ولا سيّما القائلين بالمنقول منهم، ظاهرة تعدّد الإعراب بالتشبّث بتوقيفية القراءة القرآنيّة والتذكير بأن القراءة علم منقول لا اجتهاد فيه وهذا المعنى متواتر تواترا بارزا في تفسير الطبري مثلا وقد عبّر عنه بأساليب مختلفة نذكر منها ما قاله في "اِهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ" (البقرة/61) حيث اختلف القرّاء في "مصر" بين أن تكون علما أواسم جنس . قال بعد أن أورد التأويلين وجوّزهما: "فأمّا القراءة فإنها بالألف والتنوين اهبطوا مصرًا وهي القراءة التي لا يجوز عندي غيرها لاجتماع خطوط مصاحف المسلمين واتّفاق قراءة القرّاء على ذلك ولم يقرأ بترك التنوين فيه وإسقاط الألف منه إلاّ من لا يجوز الاعتراض به على الحجّة فيما جاءت به من القراءة مستفيضا بينها [3] .

ويمكن أن نضيف إلى اختلاف القراءات عاملا آخر قد ذكّى جذوة الخلاف في إعراب القرآن وهوما في التركيب القرآني نفسه من نزعة متكرّرة إلى نظم الكلام نظما يؤهله نحويّا لاختلاف الفهم وتعدّد الإعراب فمن التصرّف الإعرابي الغريب قوله

(1) ومن ذلك اختلاف القرّاء في قراءة" ولا يحزنك قولهم إنّ العزّة لله" بين اعتبار "إنّ" استئنافيّة أوإعرابها وما بعدها فاعلا.

(2) "الاتقان" ج 2 ص 182.

(3) "جامع البيان" ج 1 ص 249/ وانظر المرجع نفسه ج 1 ص 88 / وص 113 / وص 174/ وص 421. وانظر ردّ أحمد بن المنير على تفسير "الكشّاف" ج 2 ص 486.

تعالى: "فَاللَّهُ خَيْرٌ حافظًا" وقد أعربها الزمخشري تمييزا كقولك هوخيرهم رجلا ولله درّه فارسا وجوّز أن تكون حالا وأن تكون مضافا إليه على قراءة الأعمش [1] . ومن التصرّف التركيبي الغريب قوله تعالى: "قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللهِ وأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ (آل عمران 43) ومن ذلك التراكيب القرآنيّة التي أدرجتها مصنّفات علوم القرآن في باب المشكل أوالمتشابه في لفظ القرآن كقوله تعالى : قَالَ المَلأُ الَّذينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذينَ اسْتُضْعِفُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ"(الأعراف 75) ومعناه حسب الزركشي: "الذين استكبروا لِمن آمن من الذين استضعفوا" [2] . ومنه أيضا قوله: "أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قيّما" وتقديره حسب السيوطي: أنزل على عبده الكتاب قيّما ولم يجعل له عوجا [3] . ولئن تولّد الإشكال التركيبيّ في هذين المثالين عمّا في النظم من تقديم وتأخير فإنّ غيره ممّا انغلق على المفسّرين واختلفوا فيه كثيرٌ في القرآن.

ويجدر بنا عند التطرّق إلى النحوالقرآني أن نميّز بين ما تعلّق بإعراب اللفظة المفردة وفيه تركيز على علامات الإعراب وبين ما تعلّق بإعراب التراكيب والجمل، وإنّما هوفصل منهجيّ إذ كثيرا ما يتداخل هذان المستويان ويوجدان في التركيب الواحد. وقد بدا لنا أنّ النحوالقرآني، وقد كان نحوا تطبيقيا، كان مهتمّا، بالدرجة الأولى بالدلالة يدخل إليها لتوضيحها وتبريرها من بابها النحويّ وقد فاقت فيه العنايةُ بالتركيب العنايةَ بالمفردة وكأنّ الإشكال النحويّ في الآية القرآنية إشكال ناشيء أوّلا وقبل كلّ شيء عن إعراب الجمل وتبيّن الأساليب النحوية وهذا ما سنحاول الإشعار به من خلال ما استوقفنا من نماذج النحوالقرآني مسلكا من مسالك تفسير القرآن وتأويله.

1) إعراب اللّفظة المفردة

لقد كنّا أشرنا إلى العلاقة ما بين الإعراب القرآني والقرءات القرآنية وإلى الموقف المتشدّد التوقيفي إزاء التنويع الإعرابي للفظ القرآني وإن كان السياق يحتمله

---

(1) يوسف 64 في "الكشّاف" ج 2 ص 331 وتعرّض ابن هشام في "مغني اللّبيب" إلى مواضع الاجتماع والافتراق بين الحال والتمييز ولم يذكر هذه الآية.

(2) "البرهان في علوم القرآن" – الزركشي ج 2 ص 214.

(3) "الإتقان" ج 2 ص 4 باب المحكم والمتشابه.

ويجيزه. غير أنّ هذا السلوك الزاجر ما كان لِيَقف في وجه تيّار الاختلاف والتعدّد وإن هو، ربّما، يحدّ من سرعته واستفحاله شأنه في النحوالقرآني كشأن بقيّة البحوث والمعارف، فكان لزاما على المفسّر وخاصّة بعد تشكّل الفرق الاسلامية وبُعد العهد عن الرّعيل الأوّل من الصحابة والتابعين، أن لا يكتفي في الدفاع عن القراءة المتواترة بمجرّد الحجّة النقلية بل كان عليه أيضا أن يشرّع للقراءة بحجّة لغوية نحوية في وقت بدأت ملامح التقعيد النّحوي تتبلور، وجاز فيه رفض القراءة النحوية بسبب خروجها عن قواعد النحوالعربي على أساس أنّ القرآن منزّل بلسان عربيّ وملتزم بقواعد العرب وسننها في مخاطباتها. ولهذا فإنّ الطبري يخطيء مَن قرأ: " وقولوا للناس حسنى" (والمشهور: وقولوا للناس حسنا) بناء على حجّتين: أولاهما نقلية والثانية لغوية قال: "وكفى شاهدا على خطإ القراءة بها.. خروجها من قراءة أهل الاسلام لولم يكن على خطئها شاهد غيره فكيف وهي مع ذلك خارجة من المعروف من كلام العرب، وذلك أنّ العرب لا تكاد أن تتكلّم بفعلى وأفعل إلاّ بالألف واللام أو بالإضافة .. وذلك أنّ الأفعل والفعلى لا يكادان يوجدان صفة إلاّ لمعهود معروف..[1]" وعلى هذا الأساس أيضا قبل الزمخشري في قوله: "وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ ربُّه بكلمات"(البقرة 124) أن تُقرأ قراءةَ ابن عبّاس وأبي حنيفة: وإذا ابتلى ابراهيمُ ربَّه، ولكنّه رفض أن تقرأ: وإذا ابتلى ربُّه ابراهِيمَ "فإنّ الضمير فيه قد تقدّم لفظا ومعنى فلا سبيل إلى صحّته [2] .

فإذا انتهينا بعد هذا إلى إقرار المفسّرين بمواضع تعدّد وجوه الإعراب في القرآن لاحظنا في ذلك التعدّد تفاوتا في خطورته بحسب مدى فعله في الدلالة القرآنية . فمن التنويع في الإعراب ما لا تأثير له في الدلالة، وتلك حالات يكون المعنى فيها واضحا ويجوز فيها أن يُعرب اللفظ إعرابات مختلفة بتوظيف حيل التقدير دون مسّ المقاصد. وفي هذه الحالات يحسّ القارئ أنّ العملية النحوية هي إلى التمرين اللغويّ واستعراض المواهب وتدعيم القواعد أقرب ف "ربّ العالمين" في الفاتحة: الحمد لله ربّ العالمين يجوز فيها الجرّ على النعت ويجوز النصب فيها على النداء ويجوز الرفع فيها بإضمار مبتدإ:

---

(1) "جامع البيان" ج 1 ص 310.

(2) "الكشّاف" ج 1 ص 308-309 والمراجع النحويّة على هذا الرأي. انظر مثلا ابن هشام الأنصاري "قطر الندى وبلّ الصّدى ط. بيروت 1987 ص 185.

– الحَمْدُ للّهِ رَبِّ العَالَمِينَ: نعت

الحَمْدُ للّهِ رَبِّ العَالَمِينَ – الحَمْدُ لِله ربَّ العَالَمينَ: نداء (يا ربّ العالمين)

–الحمـدُ للّهِ ربُّ العَـالَمِينَ: خـبر لمبتـدإ محـذوف (هو ربّ العالمين)

ومن ذلك الاختلاف في إعراب "صُمّ بُكم عُمـي "بـين الرفـع والنصـب في قـول الآيـة: "وتَركَـهُمْ فِـي ظُلُمَـاتٍ لاَ يُبْصِـرُونَ صُـمّ بُكْـم عُمـي فَـهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ"(البقـرة/18–19) والمرجّحون للنصب تدفعهم إليه أسـباب إعرابيـة خمسـة عدّدها أبوحيان الأندلسي مثلا في البحر المحيط [1] وهي لا تخصّ القرآن في شـيء، وإنّما تمثّل منطلقا لجدل نحويّ يعكس واقعا علميـا تتبـارى فيـه النظريـات والافتراضات العملية المنجزة لها النازلة بها إلى واقع الخطاب اليومي والفنّي.

أمّا الاختلاف الإعرابي المعقّب لاختـلاف في تـأويل النـصّ فظـاهرة شـائعة في كتب التفسير ·وقد وقف منها المفسّرون مواقف تختلف باختلاف مناهجهـم ومذاهبهم ولئن مثّلنا بالطبري على الملتزمين منهم بالمأثور والسّماع فإنّ الزمخشري يمكن أن يُعدّ نموذجا للشارح المتفتّح على التأويل المستغلّ لـه استغلالا ايديولوجيـا. فمـن الآيـات عنده ما قرئ قراءات إعرابية متعدّدة يحتملها التركيب جميعا، فمن تلك القراءات مـا هورائج فيبدو، لذلك، وكأنّه القراءة السطحية المتبادرة إلى الذهن. ومن تلك القـراءات ما يكشف لك عن طاقة في التركيب كامنةٍ. وشحنة دلالية فيه ممكنة. ما كنت لتراها لولم يغص عليها ويجلوها: فتتراءى لك الآية ثريـة منطويـة علـى معـان عـدّة تنتظـر العين البصيرة التي تقيم للناس الدليل على الاستغلال النحوي اللامنتهي فيـها أمـارةً من أمارات الإعجاز والنفوذ الذي لا ينفد ترى ذلك مثلا في تفسير قوله: "وأتـاكُمْ مِـنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ" (ابراهيم/34) حيث احتمالات إعرابية ثلاثة:

+ وآتاكم مِن كلِّ ما سألتموه: مِن للتبعيض، و"كلّ" مضـاف إلى الاسم الموصـول، أي آتاكم بعض جميع ما سألتموه وهذا هوالمعنى الظاهر.

+ وآتاكم من كلٍّ ما سألتموه: "كلّ" بالتنوين و"ما سألتموه" نفي ومحلّه النصب علـى الحال: أي آتاكم من جميع ذلك غير سائليه.

---

[1] "البحر المحيط" ج 1 ص 82.

+ وآتاكم من كلٍّ ما سألتموه: أن تكون "ما موصولة على وآتاكم من كلّ ما احتجتم إليه. [1]

لقد كان الاختلاف الإعرابي في الآية التي أوردناها ظاهرة إيجابية تفجّر فيها عيون الدلالة تفجيرا مباركا إلاّ أنّ من ذلك ما، إذا تعلّق بالأحكام التشريعية، أصبح مصدرا مزعجا من مصادر الاختلاف بين المذاهب الفقهية. ومن الأمثلة المعروفة على ذلك تفصيل كيفية الوضوء في: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وأَيْدِيَكُمْ إِلَى المَرَافِقِ وامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وأَرْجُلَكُمْ إِلَى الكَعْبَيْنِ "(المائدة/6) فقد قرأ جماعة "وأرجلَكم" بالنصب، فدلّ على أنّ الأرجل مغسولة وقراها جماعة بالجرّ فدلّت على انّ الأرجل ممسوحة لا مغسولة " وقرأ الحسن "وأرجلُكم" بالرفع بمعنى: وأرجلكم مغسولة أوممسوحة إلى الكعبين"، وكان للزمخشري فيها تخريج طريف جاراه فيه مُحشّي الكشّاف معناه أنّ عطف الأرجل على الرؤوس الممسوحة المراد منه لا أن تمسح "لكن لينبّه على وجوب الاقتصاد في صبّ الماء عليها "لأنّ الأرجل إذا غسلت كانت مدعاة أكثر من غيرها إلى الإسراف المذموم في صبّ الماء. [2]

ويزيد أمر الإعراب خطورة إذا كان المفسّر موجّها له توجيها يوافق مذهبه ويوهم بصحّته ما دام قد استند إلى حجّة إعرابية ثابتة وقد تبيّن ذلك عندما شرح الزمخشري: "ثُمَّ أَوْرَثْنَا الكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللهِ ذَلِكَ هُوالفَضْلُ الكَبِيرُ جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا.." (فاطر 32–33) فقد أعرب الزمخشري "جنّات عدن" بدلا من "الفضل الكبير" واعتبر أنّ الإشارة في "ذلك هوالفضل الكبير" لا تعود إلى المصطفَيْن من عباد الله عامّة مَن ظلم منهم ومَن اقتصد ومَن سبق إلى الخير. وذلك، لوكان، إعرابُ أهل السنّة، بل قصر الزمخشري الإشارة على "السابق بالخيرات" فهووحدَه المستأهل للفضل الكبير أي لِجنّات عدن، عملا بالقاعدة الاعتزاليّة المشترطة في الجنّة أن تكون ثوابا مُجازيا لأصحاب الخير أوللتائبين من أصحاب الشرّ، فكانت التوبة هي المطلوبة هنا حتّى يلتحق الظالمون والمقتصدون بالسّابقين بالخيرات في الجنّة. وقد صرّح الزّمخشري بذلك بَعد أن استهلّ بالإعراب قائلا: "وفي اختصاص السابقين .. بذكر الثواب والسكوت عن الآخرين ما فيه من وجوب الحذر، فليحذر المقتصد وليملك

---

(1) "الكشّاف" ج 2 ص 379.

(2) السابق ج 1 ص 597–598.

الظالم لنفسه حذرا وعليهما بالتوبة النصوح المخلصة من عذاب الله، ولا يغترّا بما رواه عمر رضي الله عنه عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم "سابقنا سابق ومقتصدنا ناج وظالمنا مغفور له " فإنّ شرط ذلك صحّة التوبة لقوله تعالى: "عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ وقوله "إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ". [1]

2) إعراب التراكيب

قد لا نبالغ إن ادّعينا أنّ التركيب في القرآن هوالمتسبّب الأكبر في اختلاف الفهم والتأويل والأمر في ذلك راجع، من جهة، إلى حقيقة في التركيب اللغويّ ذاته بصرف النظر عن كونه تركيبا قرآنيّا بل كونه تركيبا عربيّا ذلك أنّ التركيب بصفة عامّة مهما كان المتكلّم هوالمتحمّل الأوّل لمسؤوليّة الدلالة لا يضاهيه في ذلك العامل المعجمي والعامل البلاغي فلئن كانت للفظ المفرد في المعجم دلالة تقريبيّة واحدة أوكانت له دلالات عديدة محتملة فإنّه إذا دخل في التركيب أكسبه الجوار دلالة معجميّة فريدة دقيقة وحمّله مسؤوليّة فيما يحيط به من الألفاظ فيتألّف من علاقات عناصر التركيب بعضها ببعض نظام معيّن وبنية دالّة يتغيّر معناها لأبسط التغييرات التي يمكن أن تلحق ذلك النظام المؤلّف لعناصر الخطاب وبما أنّ الألفاظ تدخل بعضها مع بعض في توليفات لا حصر لها وكان المتكلّم فيها متوخيّا دائما سُبُلا بكرا في العبارة متفاوتة في النهوض بالمعنى تفاوت أصحابها في قدراتهم على الإفصاح والتبليغ صعُب التفاهم بين البشر وتشعّبت طرق الفهم والتأويل وتعقّدت، أضف إلى ذلك أنّ البنية الواحدة قد تحتمل المعاني المتعدّدة إمّا لأسباب تركيبيّة وإمّا لأسباب سياقيّة مقصديّة لا يراد فيها من التركيب بنيته السطحيّة بل يؤوّل على مقصد مناسب للظروف المحيطة بالتلفّظ به.

بالإضافة إلى ما في ذات التركيب من حمل على التأويل فإنّ القرآن، من جهة أخرى، مثلما عمد إلى غريب اللفظ، قد عمد إلى غريب التركيب ومثلما بقيت من المعجم القرآني ألفاظ معلّقة المعنى لم يهتد المسلمون فيها إلى فهم ثابت يطمئنون إليه

[1] "الكشّاف" ج 3 ص 309 لا يسعف المبحث النحوي في هذه المسالة بتأويل قاطع. قال ابن يعيش: "ويقال لهذه الأسماء (أسماء الإشارة) مبهمات لأنّك تشير بها إلى كلّ ما بحضرتك وقد يكون بحضرتك أشياء فتلبس على المخاطب فلم يدر إلى أيّها تشير فكانت مبهمة لذلك ولذلك لزمها البيان بالصفة عند الإلباس " (شرح المفصّل ج 3 ص 126).

ويجزمون به، فقد بقيت في التركيب القرآني آيات كثيرة مُبهمة المقاصد غريبة النظم يدخل إليها الغموض من منافذ عدّة تشترك جميعا في كونها انزياحا أسلوبيّا عن مألوف تركيب العرب يتعذّر بسببه تحديد عناصر الكلام وتحديد العلاقة النحويّة القائمة بينها. وهذه الحقيقة التركيبيّة في النصّ القرآني ليست مجال اختلاف بين المفسّرين على اختلاف مذاهبهم وقد أدرجها ابن قتيبة، وهومن رجال السنّة، ضمن "المتشابه" أومشكل القرآن [1] . وكانت موضوع كتابه الشهير: تأويل مشكل القرآن حيث خصّ ابن قتيبة كلّ مظهر من مظاهر الإشكال في القرآن بفصل حاول فيه أن يرفع عن لغة القرآن صوتا ومعجما ونحوا وتركيبا ما يلصقه بها الطاعنون من تهم الإبهام والغموض وقد اعتبر مظاهر الإشكال التركيبيّ مظاهر مجازيّة وحصرها إجمالا في الأسباب الآتية: "مضمر لغير مذكور، أومحذوف من الكلام متروك، أومزيد فيه يوضّح معناه حذف الزيادة أومقدّم يوضح معناه التأخير أومؤخر يوضح معناه التقديم أومستعار أومقلوب" [2] . ورغم ما بذله ابن قتيبة خاصّة والسنّيون عامّة من جهد لتبرير مشكل القرآن والاستدلال على عربيّته وانخراطه في الاستعمال العربيّ فإنّ التركيب القرآني قد ظلّ من أكبر أسباب الاختلاف فشغل في كتب التفسير، اللغوي منها وغير اللّغوي، حيّزا عظيما وقام دليلا على أنّ مفسّر القرآن لغويّ أولا يكون إذ النحومدخل بيداغوجيّ إلى الفهم والإفهام وهومدخل إلى تأويل القرآن طعنا في النصّ ودفاعا عنه وهومدخل إلى التأويلية تفتّق التركيب الواحد إلى الدلالات العديدة. وقد حملت كتب التفسير هذه المعاني جميعها وأوقفتنا على أسباب كثيرة في غموض التركيب القرآنيّ واختلاف فهمه نشير منها إلى ما بدا أشدّ تواترا عند المفسّرين.

لقد اتّخذ المفسّرون عامّة الإعرابَ منهجا شائعا من مناهج التفسير فعمدوا في كثير من الأحيان إلى تحديد عناصر الكلام وبمجرّد بيان وظيفتها النحويّة تتجلّى دلالتها فإذا اختلف المفسّرون في تقسيم الكلام وإعرابه تغيّر المعنى وبتعدّد الاحتمالات الإعرابيّة وتفاوتت قوّته بتفاوت الحجج الإعرابيّة المشرّعة له.

فمن الاختلاف في الإعراب ما هوفنّيّ غير مؤثّر في المعنى الجملي للآية كالذي في قوله: "مَثَلُ الجنَّةِ الّتي وُعِدَ المتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأنْهَارُ أكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الّذِينَ اِتّقَوْا."(الرعد/35) حيث اتّفق المفسّرون على أنّ المبتدأ هو"مَثَلُ

(1) ابن قتيبة –"تأويل مشكل القرآن" – ص 102.

(2) السّابق ص 33.

الجنّة" واختلفوا في خبره فقيل هو "تجري من تحتها الأنهار " وقيل هوموصوف محذوف والأصل فيه مثلُ الجنّة جنّةٌ تجري من تحتها الأنهار، وقيل "الخبر محذوف على ذهب سيبويه أي فيما قصصناه عليكم مثلُ الجنّة" [1]. ومن الاختلاف في الإعراب ما انتهى فيه التفسير إلى تأويلات متباينة تسبّب فيها تعقيد التركيب واحتلال الألفاظ مواضع ليست لها في العادة، نرى ذلك مثلا في قوله: "واتَّبَعُوا مَا تَتْلُوالشَّيَاطِينُ علَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ ومَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ ولَكِنَّ الشَّياطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى المَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ ومَارُوتَ ومَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حتَّى يَقُولاَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ"(البقرة/ 102) فقد روى الطبري لهذا التركيب القرآني الغامض تأويلين متقابلين نسب أحدهما إلى ابن عبّاس وأسندت فيه إلى "ما" في قوله [ما أنزل على الملائكة] معنى الجحد والنفي وأدخل على ترتيب الألفاظ تغيير موضّح مفاده أنّ الله لم ينزّل على الملكين أمرا ولم يكلّفهما بتعليم النّاس شيئا بناء على أنّ الأصل في هذا التركيب أن يقال: "واتبعوا ما تتلوالشياطين على ملك سليمان وما أنزل على الملكين ولكن الشياطين كفروا يعلمون النّاس السّحر ببابل هاروت وماروت" فيكون مَعْنِيًّا بالمَلَكَيْنِ جبريل وميكائيل". أمّا التأويل الثاني وقد أيّده الطبري فهولا يعتبر "ما" نافية بل يعتبرها موصولة بمعنى الذي انزل على الملكين ويكون الله بذلك قد أنزل على الملكين وهما هاروت وماروت لا جبريل وميكائيل أن يعلّما النّاس ما يضرّ وما ينفع و"غير ضائرهما سحر مَن سحر ممن تعلم ذلك منهما بعد نهيهما إيّاه عنه وعظتهما له بقولهما إنّما نحن فتنة فلا تكفر إذ كانا قد أدّيا ما أُمِرا به بقيلهما ذلك" [2]. ومن الأمثلة الدّالة على اختلاف التأويل لاختلاف الإعراب واختلاف الإعراب لترصيف الكلام ترصيفا يثير الشكّ والاحتمال، ولوأرادت الآية ما كان، قول القرآن: "فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إنّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى/ وَاللّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ/ ولَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنْثَى/ وإنّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ /" فقوله "وليس الذكر كالأنثى "كلام قائله هوالله عند بعض المفسّرين من أمثال الزمخشري تعظيما

(1) "الكشّاف" ج 2 ص 362.
(2) "جامع البيان" ج 1 ص 362.

للمولود ورفعا منه، وقائله عند بعضهم هوامرآة عمران حكاه الله عنها" ويرشد إليه عطف كلامها عليه وهوقوله وإنّي سمّيتها مريم" [1].

1.2) تركيب الإضافة وصلته بالتأويل

الإضافة ضرب من ضروب الإيجاز في التعبير يُضاف فيها المضاف إلى المضاف إليه على تقدير حرف جرّ يحدّد العلاقة المعنوية بين الاسمين فتكون علاقة ملكية أواختصاص بتقدير لام الملكية [2] أوعلاقة الشيء بمصدره بتقدير "مِن" البيانية أوعلاقة الشيء بإطاره بتقدير "في" الظرفية [3] أوعلاقة المشبّه بالمشبّه به بتقدير كاف التشبيه. ويزيد شأن الإضافة غموضا إذا كان المضاف مصدرا قائما مقام الفعل مضافا إلى فاعله أومفعوله ممّا يعمل فيه الفعل ويحتمله التركيب فتمثّل الإضافة عندئذ بنية سطحية غائمة قابلة لاختلاف الفهم محتاجة إلى تحديد بنيتها العميقة حتّى تدرك العلاقة النحوية بين عناصرها، وبها يتحدّد المعنى ويرتفع اللبس، وقد نبّه التفسير الاسلامي منذ القديم إلى مساهمة الإضافة في التأويل المتعدّد للقرآن نرى ذلك مثلا في تفسير الزمخشري لقول القرآن: "ودَعْ أذاهُمْ وتَوكّلْ عَلى اللّهِ (الأحزاب/48) قال: (أذاهم) يحتمل إضافته إلى الفاعل والمفعول: يعني ودَعْ أن تؤذيهم بضرر أوقتل أودَعْ

---

(1) آل عمران/36 في "الكشّاف" ج 1 ص 425 وانظر في تقديم التركيب القرآني وتأخيره "باب المقلوب" في "تأويل مشكل القرآن". ولاحظ كيف أنّ ابن قتيبة إذ يقبل التركيب القرآني يتولّى انتقاد التركيب العربي الوارد في الأصل لتبرير الأسلوب القرآني بعبارة متواترة عنده هي: "وكان الوجه أن يقول .. ذلك لأنّ الشعراء تقلب اللّفظ وتزيل الكلام على الغلط، أوعلى طريق الضرورة للقافية أولاستقامة الوزن" "وهذا ما لا يجوز لأحد أن يحكم به على كتاب الله عزّ وجلّ لولم يجد له مذهبا" (تأويل مشكل القرآن" ص 200).

(2) وقد اتّكأ الزمخشري على الإضافة ودلالتها على الاختصاص في قول الآية: "وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ"(البقرة/15) ليستخلص معنى خطيرا يناسب مذهبه الاعتزالي وهوأنّ "الطغيان والتمادي في الضلالة ممّا اقترفته أنفسهم واجترحته أيديهم وأنّ الله بريء منه" ويقدّم الزمخشري على ذلك دليلا لغويا طريفا وهوأنّ القرآن في موضع آخر حين نسب المدّ في الغيّ إلى الشيطان لا إلى الله كما هوالأمر في هذه الآية لم يقيّد "الغي" بالإضافة فقال: "وإخوانهم يمدّونهم في الغيّ" ولم يقل (يمدّونهم في غيّهم) فأفادت الإضافة إذا حضرت مسؤوليّة الانسان على فعله. (الكشّاف ج 1 ص 189-190).

(3) لقد اعتمد الزمخشري مثلا على هذه العلاقة الظرفيّة ليؤوّل قوله: يَا صَاحِبَيِ السِّجن (يوسف/39) على أنّها يا صاحبَيْ في السجن "فأضافهُمَا إلى السجن كما تقول يا سارق اللّيلة. (الكشّاف ج 3 ص 266).

ما يؤذونك به ولا تجازهم عليه حتّى تؤمر [1] . ومنه أيضا قوله: "وإذْ أَخَذَ اللّهُ مِيثَاقَ النَّبِيينَ.." حيث يمكن أن تفهم الإضافة على الظاهر بمعنى أخَذَ الله الميثاق على النبيين فيكون النبيّ موثقا عليه، ويمكن، على خلاف ذلك، أن يكون الميثاق قد وثقه الأنبياء على أممهم فيكون النبيّ موثِقا ..."

2.2) تركيب الاستثناء

إنّ أسلوب الاستثناء من الأساليب المشكلات في النحوالعربي عامّة وفي النحوالقرآني خاصّة. والناظر في معالجة النحويين من جهة، لتركيب الاستثناء، ومعالجة رجال الدّين له، من جهة أخرى، يلاحظ أنّ النحاة قد تطرّقوا لا محالة للمعنى عند دراسة الاستثناء لا سيّما وأنّ من شواهدهم عليه ما كان مستمدًا من القرآن، غير أنّ المعنى لا يبدومقصدهم الأوّل، وإنّما شغلهم في الاستثناء ما شغلهم في غيره من الوظائف النحوية فتكلّموا على أقسام المستثنى وعلى العامل فيه وعلى الحالات الإعرابية المختلفة المحتملة التي يكون عليها، ولم يكن نصيب المعنى فيما يفيده أسلوب الاستثناء إلاّ نصيبا ضئيلا. وقد دفع إلى الاهتمام بالمعنى أحد أمرين أساسيين: أن يختلف النحاة في إعراب المستثنى اختلافا مؤثّرا في الدلالة، فالمستثنى يكون متّصلا بالمستثنى منه ويكون منقطعا عنه من غير جنسه ويكون بدلا منه ويكون صفة له [2] .. أمّا الأمر الثاني المبرّر لاهتمام النحاة بالمعنى فالتفات المتأخّرين منهم خاصّة إلى الشاهد القرآني وانتباههم إلى مشاكل التأويل التي أثيرت في شأنه وردّدت مصنّفات النحوصداها [3] .

أمّا رجال الدين من فقهاء ومفسّرين وغيرهم فقد أقاموا الصلة بين تركيب الاستثناء ومقاصد النصّ وتأويله فطرحوا فيه من القضايا النحوية أوّلا، الدلالية ثانيا، ما جعل أسلوب الاستثناء مصدرا من مصادر الاختلاف في الفهم والتأويل. فمن مسائل الاختلاف فيه مفهوم الاستثناء نفسه. فبينما يعرّف ابن يعيش مثلا الاستثناء تعريفا

---

(1) "الكشّاف" ج 3 ص 266.

(2) انظر فصل "الاستثناء" في "شرح المفصّل" ج 2 ص 75-96.

(3) من ذلك ابن هشام (ت 761) "مغني اللبيب" حرف "إلاّ" ج 1 ص 70 ط بيروت د.ت.ج 1 ص 70 وانظر د. مصطفى جمال الدين "المبحث النحوي عند الأصوليين".

لغويا نحويا فيجعله وجها من وجوه التخصيص "وصرف اللفظ عن عمومه [1] ".
يعرّف ابن حزم مثلا الاستثناء تعريفا فقهيا إجرائيا يميّز بين الاستثناء المنفيّ والاستثناء غير المسبوق بنفي حيث يوجب الاستثناء "الأخذ بالزائد أبدا" فقول الرسول لِعُمر بن الخطّاب في حُلّة عطارد "إنّما يلبس هذه مَن لا خلاق له" "أباح رسول الله ملك الحلّة من الحرير وبيعها وهبتها وكسوتها النساء وأمر عمر أن يستثني من ذلك اللباس المذكور في حديث النهي فقط [2] .أمّا التركيب الاستثنائي المسبوق بنفي "فهو غير جار إلاّ بما علق به" ففي قول الرسول: "لا تُقبل صلاةُ من أحدثَ حتّى يتوضّأ" نفيٌ لقبول الصلاة بدون وضوء ولكن ليس فيها وجوب قبولها بعد الوضوء. وفي قوله في حدّ السارق: "لا قطع إلاّ في ربع دينار فصاعدا" نفيٌ عند ابن حزم لقطع يد السارق فيما قلّ من الذهب وليس في ظاهر هذا الحديث ما يدلّ على أنّ المقصود هو قيمة ربع الدينار" وليت شعري أيّ شيء كان المانع لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم أن يقول: لا قطع إلاّ في قيمة ربع دينار فصاعدا فيكشف عنّا الإشكال وقد أمره ربّه تعالى بالبيان، والذي نسبوه إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم من أنّه أراد القيمة ولم يبيّنها فإنّما هو تلبيس لا بيان [3] .
فالمستخلص من نظر ابن حزم في تركيب الاستثناء أنّه أسلوب خاضع لقانون أوسع منه هو قانون التفسير والتأويل أي تفسير القول استنادا إلى ظاهره أوتأويل الكلام بتحميل اللفظ من المعاني المسكوت عنها ما لا يتجلّى في ظاهره، وهذا هوالقانون الذي يسمح لخصوم الظاهرية بعدم التقيّد بحرفية النصّ وتوسيع المراد بربع الدينار في قول الرسول: لا قطع إلاّ في ربع دينار فصاعدا ليعني قيمة ذلك المقدار من ذهب وغيره. ويستفحل الخلاف بين الفقهاء إلى قول ابن حزم: "ومن العجب العجيب أنّ قوما لم يبطلوا الصلاة بما أبطلها به صلّى الله

---

(1) قال: الاستثناء صرف اللّفظ عن عمومه بإخراج المستثنى من أن يتناوله الأوّل وحقيقته تخصيص صفة عامّة فكلّ استثناء تخصيص وليس كلّ تخصيص استثناء. "شرح المفصّل ج 2 ص 75-76).

(2) "الإحكام في أصول الأحكام" ج 1 ص 171 وفي هذا السّياق اعتبر بعض المفسّرين أنّ المستثنى قليل إذا قيس بالمستثنى منه فالغاوون قلّة في قول القرآن: "إنّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ" إلاّ مَنْ إتَّبَعَكَ مِنَ الغَاوِينَ" اللهم إلاّ إذا قام برهان عقليّ أوشرعيّ مخالف (الإحكام ج 4 ص 425).

(3) "الإحكام" مجلّد 2 ص 351 – والسّارق من غير الذهب شيئا فعليه القطع لا عملا بهذا الحديث ولكن عملا بقوله عليه السّلام: لعن الله السّارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده وشبيه بهذا تأويله في "ولاَ تَقُلْ لَهُمَا أفٌ (هنا ص 125).

عليه وسلّم من عدم القراءة لأمّ القرآن (قوله: لاصلاة إلاّ بأمّ القرآن) ومن ترك إقامة الأعضاء في الركوع والسجود، ومن فساد الصفوف، وأبطلوها بما لم يبطلها به الله تعالى ولا رسوله صلّى الله عليه وسلّم من وقوف الإمام في موضع أرفع من المأمومين ومن اختلاف نية الإمام والمأموم" [1].

بالإضافة إلى ما ينتاب مفهوم الاستثناء نفسه من غموض يكتنف مجال التعميم والتخصيص فيه فلا يتّفق قرّاء التركيب الاستثنائي الواحد فيما هومستثنى وما هومستثنى منه وفيما هومسموح به وما هومحظور، فإنّ في أسلوب الاستثناء أسبابا تركيبية أخرى كثيرة قد حملت المفسّرين على الاختلاف ونحن فيما يلي نكتفي بالإشارة إلى سببين اثنين:

1- علاقة المستثنى بالمستثنى منه

فالدارج الواضح في العلاقة بينهما أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه فإذا انقطعت العلاقة ما بينهما اختلف اللغويون والمفسّرون في عدّ ذلك من الاستثناء، ووقع النصّ تحت طائلة التأويل. فقد قال ابن حزم مثلا بالاستثناء المنقطع، وعليه ارتكز ليؤكّد موقفا مذهبيا خطيرا يعتبر الشيطان من غير جنس الملائكة في قول الآية: فسجد الملائكة كلّهم أجمعون إلاّ ابليس، [2] وإلى الاستثناء استند المجبرة في القول بعدم خلود الكافر في النار، وإلى الاستثناء استند الزمخشري في الردّ عليهم بعدم الخلود في الجنّة في قوله: "فأمّا الذين شَقُوا ففي النار .. خالدين فيها إلاّ ما شاء ربّك إنّ ربّك فعّال لِما يُريد. وأمّا الذين سُعِدوا ففي الجنّة خالدين فيها. إلاّ ما شاء ربّك" (هود/107-108) قال الزمخشري: "ولا يخدعنك قول المجبرة: إنّ المراد بالاستثناء خروج أهل الكبائر من النار بالشفاعة، فإنّ الاستثناء الثاني ينادي على تكذيبهم ويسجّل بافترائهم.." [3].

وفي الجملة فقد كان الاستثناء المنقطع، وهومن الأساليب القرآنية الشائعة فيه، عاملا من عوامل تغميض التركيب القرآني واختلاف المفسّرين في تحليله وفهمه فهما

(1) "الإحكام" مجلّد 2 ص 354.
(2) السّابق ج 4 ص 420.
(3) "الكشّاف" ج 2 ص 294.

يستعينون فيه بالقاعدة النحوية [1] . بل ربّما دفعهم التأويل الأنسب والتخريج الأسلم للآية القرآنية إلى تطويع الأداة اللغوية لآداء المعنى القرآني، فاعتبروا حرف الاستثناء حرف عطف بمنزلة الواوفي المواضع التي لم يستقم لهم فيها الاستثناء كالذي في قوله: "لاَ يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ إلاَّ مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ" (النمل/11) حيث لا يُعقل، شرعا، أن يكون من المرسلين من هوظالم واقتضى السياق القرآني أن تتحمّل "إلاّ" معنى العطف وأن يكون المعنى: لا يخاف لديّ المرسلون ولا مَن ظلَم ثمّ بدّل حسنا بعد سوء. قال ابن هشام: "وتأوّلها الجمهور على الاستثناء المنقطع" [2] .

2- الاستثناء العائد على المستثنى منه

كثيرا ما يتعدّد المستثنى منه قبل الاستثناء ويعطف بعضه على بعض فيختلف المفسّرون في ما وقع عنه الاستثناء وربّما عامل بعضُهم الاستثناء معاملة الضمير العائد، فربطه بأقرب مذكور قبله يتعلّلون لذلك في الظاهر بقياس نحويّ يخدم في الباطن تأويلا ايديولوجيّا مساعدا فمن الآيات التي كان فيها هذا الصنف من التعليل سبب مواجهة بين السنّة والمعتزلة قوله: "ولَولاَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاتَّبَعْتُمْ الشَّيْطانَ إلاَّ قَلِيلاً"(النساء/83) حيث ربط الزمخشري الاستثناء بآخر ما ورد قبله فتعلّقت القلّةَ بعدد المعرضين عن الشيطان ودلّت الآية اعتزاليّا على أنّ الإنسان مسؤول ومخيّر بين أن يتّبع الشيطان وأن ينصرف عنه. غير أنّ أهل السنّة يربطون الاستثناء بفضل الله ورحمته [3] ويُدلّون بذلك، سنيّا، على أنّ الله يُغدق فضله على الكثير من عباده ويُمسكه عن القليل سبحانه لا يُسأل عمّا يفعل وهُم يُسألون ويُنظّر أهل السنّة لعودة الاستثناء على البعيد في التركيب بأمثلة من القرآن تعذّر فيها رجوع الاستثناء إلى القريب تعذّرا واضحا يأباه المعنى كالذي في قوله: " فمن شرب منه فليس منّي ومن لم يطعمه فإنّه منّي إلاّ من اغترف غرفة بيده [4] . أوفي قوله: "فَمَنْ

---

(1) انظر تفسير الزمخشري لقوله: "لاَ يُحِبُّ اللَّهُ الجَهْرَ بالسُّوءِ مِنَ القَوْلِ إلاَّ مَنْ ظَلَمَ" (النساء/ 147 في "الكشّاف" ج 1 ص 575-576 وتفسير قوله: "لاَ يَذُوقُونَ فِيهَا المَوْتَ إلاَّ المَوْتَةَ الأُولَى" (الدخان/56 في "الكشّاف" ج 3 ص 507) وتفسير قوله: "ولَكِنْ لاَ تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًا إلاَّ أنْ تَقُولُوا قَوْلاً مَعْرُوفًا (البقرة/235 في "الكشّاف" 573).

(2) "مغني اللّبيب" ج 1 ص 73.

(3) "الإحكام في أصول الأحكام" ج 4 ص 431.

(4) البقرة/ 249 وانظر ردّ أحمد بن المنير على الزمخشري في "الكشّاف" ج 1 ص 547-548.

لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثلاثَةِ أَيَّامٍ"(البقرة/ 196) "في كفارات الأيمان فكان هذا الشرط عن عدم كلّ مذكور في الآية من رقبة وكسوة وإطعام لا على أقرب مذكور فيها" [1] .

3.2) تركيـب الشـرط

تتعلّق بتركيب الشرط في أدواته وفي علاقات جملة الشرط بجملة الجزاء قضايا نحويّة كثيرة لا نقف هنا منها إلاّ عند أبرز ما لفت انتباهنا فيما اتّصل بالدلالة القرآنيّة [2] ولعلّ أوّل ما يستوجب أن نبدأ به مساهمة التركيب الشرطيّ في أن يكون التركيب القرآني تركيبا غريبا غامضا أحيانا ومأتى الغرابة في أن يعمد القرآن إلى حذف بعض عناصر الجملة الشرطيّة كحذف "لو" وشرطها في "مَا اتَّخَذَ اللهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إلَهٍ إذًا لَذَهَبَ كُلّ إلَهٍ بِما خَلَقَ" (المؤمنون/91) وحذف جواب "لو" في: "ولَوأنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الجِبَالُ" [3] (الرعد/31) أوأن يعمد القرآن إلى تركيب في الشرط طريف كقوله: "فَلَوْلاَ إذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرّعُوا ولَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ" [4] بمعنى لم يتضرّعوا إذ جاءهم بأسنا. ولئن كانت الغرابة فيما أوردنا من الأساليب الشرطيّة ممّا يُستعان عليه بالسّياق ويحتذى فيه بالاستعمال فإنّ من التراكيب الشرطيّة ما انغلق على الشّارحين فذهبوا في تأويله كلّ مذهب نرى ذلك مثلا في قول الآية:

"وَإذْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ النَّبيينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّق لِما مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ ولتَنْصُرُنَّهُ .."(آل عمران/81) حيث أورد الزمخشري خمسة احتمالات لِما يمكن أن يكون المراد مِن "لَمَا" هل هي "لَمَّا بمعنى حين أم هي مخفّفة شرطيّة أم موصولة وأنّ اللام فيها لام توطئة بجواب القسم أم هي لام التعليل ؟ [5] .. أمّا الخلاف في المعنى بسبب التركيب الشرطيّ فقد تمثّل، من جهة، في أداة الشرط

---

(1) "الإحكام" ج 4 ص 433 الآية: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أوبِهِ أذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أوصَدَقَةٍ أونُسُكٍ .. فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثلاثَةِ أَيَّامٍ ..

(2) من الدراسات الدقيقة في التركيب الشرطي في العربية وفي القرآن كتاب "الشرط في القرآن" على نهج اللّسانيات الوصفيّة – د. عبد السلام المسدّي ود. محمد الهادي الطرابلسي/ الدار العربية للكتاب 1985 وفيه إحصاء للتركيب الشرطي القرآني وتبيّن لنوعيّة الوظائف التي تؤدّيها الجملة الشرطيّة في القرآن.

(3) "المثل السّائر" باب الحذف ج 2 القاهرة ط 1960/1.

(4) "الكشّاف" ج 2 ص 18–19.

(5) "الكشّاف" ج 1 ص 441.

يسوّغ لها المفسّر من المعاني ما يناسب مذهبه. فالشّائع في حرف الشرط "إن" أن يعبّر، على خلاف "لَو" عن تحقيق فعليّ الشرط والجواب وآداؤها لهذا المعنى يُريك الزمخشري المعتزليّ في قول الآية: "إنْ تُعَذِّبْهُمْ فإنَّهُمْ عِبَادُكَ وإنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإنَّكَ أنْتَ العَزِيزُ الحَكِيمُ" (المائدة/118) حيث تُجوّز "إن"، على خلاف مباديء الاعتزال، أن يشمل الله الكفار بمغفرته فما كان من الزمخشري إلاّ أن أخرج "إن" بأنّها التعبير عن الشكّ ومجرّد الاحتمال والافتراض البعيد عن التحقيق والإنجاز رغم أنّ جواب "إنْ" هنا، في ردّ أهل السنّة عليه، من الأمور الثابتة لا من الأمور المفترضة وجواب "إنْ" هنا هوعزّة الله وحكمته في قوله: "إن تغفر لهم فإنّك أنت العزيزُ الحكيمُ" قال الزمخشري فإن قلت: المغفرة لا تكون للكفارة فكيف قال وإن تغفر لهم ؟ قلت: ما قال إنّك تغفر لهم ولكنّه بنى الكلام على إن غفرت، فقال " إن عذبتهم عدلت لأنّهم أحقاء بالعذاب وإن غفرت لهم مع كفرهم لم تعدم في المغفرة وجه حكمة، لأنّ المغفرة حسنة لكلّ مجرم في المعقول". [1]

ومن الخلاف بين المذاهب ما لم يتعلّق بأداة الشرط بل تعلّق بالشرط وحدّه ونوعه. فأهل السنّة والمعتزلة لا يختلفون في أنّ "لو" تفيد امتناع الجواب لامتناع الشرط في قوله: "ولَوشَاءَ اللّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الهُدَى "(الأنعام/35) وإنّما اختلفوا في ماهية الشرط فبينما اعتبرت المعتزلة أنّ المانع من الهداية هوحكمة الله دون مشيئته التي لوفرضها على عباده لكانوا مسيّرين اعتبر أهل السنّة أنّ المانع من الهداية، على خلاف ذلك، إنّما هومشيئة الله كما يدلّ على ذلك ظاهر الآية وأنّه حينئذ يهدي من يشاء ويضلّ من يشاء. [2]

ومن الخلاف بين المذاهب أخيرا ما قام علىاختلاف بين القرّاء في تقسيم الكلام داخل التركيب الشّرطيّ، ففي قول القرآن من قصّة يوسف "ولَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهمَّ بهَا لَولاَ أن رَأى بُرْهَانَ رَبِّهِ." (يوسف/24) تقطيعان في الوقف مختلفان هما:

+ ولقد همّت به / وهمّ بها لولا أن رأى برهان ربّه.
+ ولقد همّت به وهمّ بها/ لولا أن رأى برهان ربّه.

---

(1) السابق ج 1 ص 657–658 .

(2) السّابق ج 2 ص 16 – لقد توسّع ابن هشام في دلالة "لو" وفي معنى الامتناع المستفاد منها بين أن يتعلّق بالشرط أوبجوابه أوبهما معا وفصّل فيه تعريف سيبويه قال: حرف لما كان سيقع لوقوع غيره، وقول ابن مالك: حرف يدلّ على انتفاء تالٍ ويلزم لثبوته ثبوت تاليه (مغني اللّبيب ج 1 ص 259) ولم نر هذه المسألة مطروحة في كتب التفسير.

أمّا القراءة الأولى فسنّية تنزّه يوسف وغيره من الأنبياء عن الكبائر والصغائر جميعا، وفيها امتنع الهمّ في يوسف "لوجود المانع منه وهو رؤية البرهان. كما تقول: قتلت زيدا لولا أنّني أخاف الله" [1] . أمّا القراءة الثانية فغير سنّية، الهمّ فيها واقع من يوسف وهومن الصغائر التي تجوّزها المعتزلة مثلا في الأنبياء.

وقد يتّسع مفهوم الشرط في الكلام فيتعدّى الصياغة التلازمية النحوية بين جملة شرط وجملة جزاء ليحتضن الأسباب والمسببات بصفة عامّة، كمعاملة قاذف المحصنات مثلا في قوله: "والذين يَرْمُونَ المُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ولاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا" فقد اختلف الفقهاء في شروط قبول شهادة القاذف دون أن يكون أسلوب الآية أسلوبا شرطيا، فعزل أبوحنيفة قوله "وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا (النور/4) ورفض شهادة رامي المحصنات بعد جلده رفضا مطلقا تابَ على قذفه أم لم يتُب. أمّا الشافعي فوصل ما قطعه أبوحنيفة في الآية وربط ردّ شهادة القاذف بالقذف نفسه "فإذا تاب عن القذف بأن رجع عنه عاد مقبول الشهادة" [2] .

3) معاني الحروف في صلتها بالتأويل

لقد كنّا بصدد النظر في بعض البُنى النحوية تتلازم فيها الألفاظ كتعالق المضاف والمضاف إليه أوتتلازم فيها الجمل كتعالق جملة الشرط وجملة الجزاء أوالمستثنى والمستثنى منه. وتبيّن لنا في هذه الأساليب النحوية المذكورة خاصّة أنّ التركيب القرآني قد يحمل في باطنه غير ما قد يشير إليه ظاهره، فاختلف المفسّرون والفقهاء فيه اختلافا استرعى انتباهنا واستحقّ تأمّلنا. أمّا فيما يلي فمن غير أن نغادر دراسة التركيب طبعا، نتوقف فيه عند سبب آخر مولّد للاختلاف بين الشرّاح يتمثّل في تأويل الحروف الرابطة بين الجمل أوبين الألفاظ داخل الجملة الواحدة، فينشأ عن تقدير معاني تلك الحرف اتّجاه في فهم الآية الواحدة يتميّز به المفسّرون بعضهم عن بعض. ومن تلك الحروف حروف العطف.

---

(1) "الكشّاف" ج 2 ص 326-327.

(2) السّابق ج 3 ص 50.

1.3) حـرف الـواو

هو أشدّ حروف العطف تواترا في الاستعمال وإثارة لقضايا التأويل. ولقـد رأينـا المصنّفات النحوية عامّة تركّز في حرف الواوعلى القضايا المتعلّقة بترتيب المعاني. ذلك لأنّها تتناول "الواو" في مجاورتها وموازنتها "للفاء" و"ثمّ". فتتميّز عنهما بأنّها عاطفـة في المشهور من غير ترتيب فجاء زيدٌ وعمر وقد تفيد مجيئهما في وقت واحد وتتحمّـل تقدّم زيد أوتأخّره. وعلى هذا وقـع الاختـلاف في تـأويل قولـه: "مَـا هِـيَ إلاّ حَيَاتُنَـا الدُّنْيَا نَمُوتُ ونَحْيَا" (الجاثية/24) فمِن مفسّر للعطـف علـى عكـس الـترتيب بمعنـى نحيا ونموت، ومن مفسّر له على الترتيب بمعنى نموت ونحيا، والمقصود "أن يمـوت كبارُنا وتُولَدَ صغارنا فنحيا" [(1)] .

أمّا في كتب التفسير فإنّ مشـاكل المعنـى الـتي تثيرهـا "الـواو" علـى صنفـين: الصنف الأوّل منهما متّصل بغموض العلاقة التركيبية بين المعطوف والمعطوف عليـه في بنية نحوية قرآنية بكْر لا يتأتّى للقارئ إدراك العلاقة فيـها بـين عنـاصر القـول دون تخمين وتقريب وتأويل. مـن ذلـك قولـه: "وأُمِرْنَـا لِنُسْلِمَ لِـرَبِّ العَـالَمِينَ وَأَنْ أَقِيمُـوا الصّلاَةَ وَاتَّقُوهُ" (الأنعام/71–72) فعَطَفَت الآية، على غير العادة، الانشاءَ علـى الخـبر بتقدير وأُمرنا للإسلام ولإقامة الصلاة. [(2)] ومن مسائل الخـلاف الـتي أثارهـا العطـف بالواوبين الجملتين اختلاف القرّاء فيمـا بعـد "الـواو" في قـول الآيـة: "إنّـا أَرْسَلْنَاكَ بالحَقِّ بَشِيرًا ونَذِيرًا ولاَ تَسْأَلْ عَنْ أَصْحَابِ الجَحِيمِ"(البقرة/119) فقرأها عامّتـهم: ولا تُسألُ: في جملة خبريّة فعلها مضارع مرفوع مسبوق "بلا" النافيـة معناهـا أنّ الرسـول غير مسؤول عن أفعال النـاس بعـد تبليـغ الرسـالة. وقرأهـا بعـض أهـل المدينـة: ولا تَسألْ: في جملة إنشائية فعلها مضـارع مجـزوم "بـلا" الناهيـة معناهـا أنّ الله ينـهى الرسول عن أن يسأل عن أصحاب الجحيم. وقد مال الطبري إلى القراءة الأولى واحتـجّ لها بحجج بعضها من خارج اللغة يتمثّل في قراءات أخرى تؤيّـد مذهبـه كقـراءة ابـن مسعود "ولن تسئل"، وفي غياب الأخبار عـن نـهي الرسـول أن يَسـأل عـن أصحـاب الجحيم، وبعض تلك الحجج من داخل اللغة تتمثّل في أنّ الجملـة لوكـانت إنشـائية ناهية لتصدّرت بالفاء ولقال تعالى: (فـلا تَسـأَلْ) وإذا كـان الوصـل بـالواولا بالفـاء

---

(1) "قطر الندى وبلّ الصّدى "لابن هشام ص 302 ط. بيروت 2/ 1987.

(2) "الكشاف" ج 2 ص 29.

فذلك من "أوضح الدلائل على أن الخبر بقوله ولا تسئل أولى من النهي والرفعَ به أولى من الجزم. [1]

أمّا الصنف الثاني من قضايا الدلالة في "الواو" فليس متعلّقا، كالسّابق، باختلاف مادّي في النّص متّصل بقراءته وتبيّن عناصره. ذلك لأنّ الاتفاق، هنا، حاصل بين المفسّرين حول المعنى الظاهر للنصّ وإنّما هواختلاف في تأويل الظاهر مدارُه معنى الجمع والتشريك الذي يؤدّيه حرف "الواو" وبسببه، ورغم بساطته، قد يؤول الخلاف إلى موقف مذهبي مفرّق بين الاسلاميين كالذي حصل في قوله: "إنَّ الذينَ آمنوا وعَمِلُوا الصَّالحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الأَنْهَارُ في جَنَّاتِ النَّعِيمِ.."(يونس/9) حيث اقترن الإيمان بالعمل الصالح، واعتمد الزمخشري المعتزلي على ذلك الجمع بينهما بالواوليجعل العمل الصالح شرطا بدونه لا يكون الفوز بالجنّة ولوتوفّر شرط الإيمان، وذلك ما لا يؤيّده عليه أهل السنّة. ومن هذا القبيل تأويل قوله: "ولوأنّ أهل الكتاب آمنوا واتّقوا لكفّرنا عنهم سيّئاتهم ولأدخلناهم جنّات النعيم "حيث يشترط الزمخشري - عملا بظاهر النصّ - أن يجتمع في مرتكب المعصية الإيمان والتقوى لنيل رضي الله. [2] أمّا أهل السنّة فيُحقّرون من شأن "الواو" الجامعة بين الإيمان والتوبة ويُواجهون الزمخشري بحجج من خارج الآية كقول الرسول: "مَن قال لا إله إلاّ الله دخل الجنّة وإن زنى أوسرق" كرّرها النبيّ مرارا ثمّ قال: "وإن رغم أنف أبي ذرّ" ويواجهونه بحجّة منطقية تفترض موت الداخل في الإيمان عُقيبَ دخوله فيه فإنّه يكون "كيوم ولدته أمّه باتّفاق مكفّرَ الخطايا محكوما له بالجنّة، فدلّ ذلك على أنّ اجتماع الأمرين ليس بشرط. ويواجهونه بحجّة لغوية من داخل الآية تحمّل "التقوى" لا معنى التوبة بل معنى الخوف من الله عزّ وجلّ وذلك أصل وضعها. وبهذا المعنى لا يمانع أحمد بن المنير من الجمع بين الإيمان بالله وخشيته للتكفير عن الذنوب. [3]

ومن الآيات التي حيّر العطف بالواوفيها الفقهاء جمع القرآن بين إيتاء المال وإيتاء الزكاة في قوله: "وَءاتَى المَالَ عَلَى حُبِّهِ .. وَأَقَامَ الصَّلاةَ وءاتَى الزَّكَاةَ"

(1) "جامع البيان" الطبري ج 1 ص 409–410 وانظر مثلا في ربط الجواب بالفاء إن كان فعله إنشائيًا: مغني اللّبيب ج 1 ص 164.

(2) "الكشّاف" ج 2 ص 226.

(3) المائدة 65 في "الكشّاف" ج 1 ص 629.

(البقرة/177). فهل تعني الآية أنّ في المال حقّا سوى الزكاة ؟ وهل أنّ ذلك الحقّ من باب الواجب أم من باب النافلة ؟ وكيف التوفيق بين الآية وقول الحديث: "نسخت الزكاة كلّ صدقة " أوقوله: "ليس في المال حقّ سوى الزكاة" ؟ [1] .

2.3) حرف "ثمّ"

لم يلفت انتباهنا فيما اطّلعنا عليه من التفاسير خلاف بين شارحي القرآن في الفاء المفردة ينتهي بهم إلى تأويل للمعنى وكذلك الأمر بالنسبة إلى حرف العطف "ثمّ" وإنّما دار الجدل حول المعاني اللطيفة التي يمكن أن يستشفّها الشارح لهذا الحرف أوذاك فتكسب المعنى القرآني على وضوحه شحنة دلاليّة زائدة تفوح من بين الألفاظ فتقوم برهانا على فصاحة القرآن وبيانه فالزمخشري مثلا لا يقنع، عند التأمّل، في استعمال "ثمّ" بما تفيده في أصل وضعها من تراخي المعطوف بها على المعطوف عليه في الزمان بل يراها حاملة لمعنى التباين والتفاوت الشديدين بين ما قبلها وما بعدها كالذي في قوله: "الّذينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ ثُمّ لاَ يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا ولاَ أَذًى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبّهِمْ" [2] (البقرة/262) ويضيف أحمد بن المنير إلى معنى التباين وجها آخر يراه في هذا الحرف يُثري المعنى ويعمّقه وهوأنّ « ثمّ" قد لا تعني، كما هوالأصل فيها، تراخيا في زمن وقوع الفعل وحدوثه وإنّما التراخي يكون في دوام وجود الفعل وتراخي زمن بقائه لا تراخي الزمن الفاصل بينه وبين غيره، فيكون معنى هذه الآية في: "ثمّ لا يتّبعون ما أنفقوا مَنّا ولا أذى" أي يدومون على تناسي الإحسان وعلى ترك الاعتداد به والامتنان ليسوا بتاركيه في أزمنة إلى الإذاية .." وهذا معنى أدقّ من المعنى المتبادر إلى الفكر من استعمال حرف « ثمّ » [3] .

3.3) حرف العطف "أو"

لقد عدّد ابن هشام مثلا في مغني اللبيب [4] اثني عشر استعمالا لحرف العطف « أو"، وأورد الكثير من الآيات المعنية بها وأظهر مواقع الاختلاف بين النحاة في تأويلها. غير أنّ المعالجة النحوية لتلك الآيات كانت منضبطة أولا وقبل كلّ شيء

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 331.

(2) وانظر الصّافات/66-86 في "الكشّاف" ج 3 ص 343.

(3) "الكشّاف" ج 1 ص 393-394.

(4) ابن هشام – "مغني اللّبيب" ج 1 ص 61 وما بعدها.

بضوابط وشروط نحوية بمقتضاها يقع القبول أوالرفض لمعنى من المعاني المسندة إلى « أو". [1]

أمّا المفسّرون فرغم استنادهم إلى النحوالعربي فقد اعتبروا السياق القرآني بالدرجة الأولى ولاحظنا أنّ الاختلاف قد دخلهم في مناسبات عديدة بسبب حرف العطف "أو" فلم يتّفقواعلى ما أحلّ الله وعلى ما حرّمه في قوله: "وَمِنَ البَقَرِ وَالغَنَمِ حرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحومَهُما إلاَّ مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوالحَوَايا أومَا اختلَطَ بِعَظْمٍ". (الأنعام/146) فلئن لم تحرّمِ الآية في ظاهرها إلاّ الشحوم فإنّ بعضهم اعتبر الحوايا (وهي ما اشتمل على الأمعاء) معطوفة على شحومهما. وقد أورد الطبري في قوله: "فهي كالحجارة أوأشدّ قسوة " (البقرة/ 74) أقوالا مختلفة خرج بعضها ب « أو" عن معناها الأصلي فقال بعضهم هي بمعنى الواوأي وأشدّ قسوة كما قال القرآن: وَلاَ تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أوكَفُورًا (الإنسان/24) بمعنى وكفورا. و"قال آخرون هي في هذا الموضع بمعنى بل فكان تأويله عندهم فهي كالحجارة بل أشدّ قسوة" أمّا الطبري فقد بدأ بأن رفع عن "أو" هنا معنى الشكّ الذي – وإن كان من معاني "أو» في العربية – لا يليق بالمقام الالاهي، واعتبر هنا، بتوجيه ديني، أنّ الله لم يكن شاكّا وإنّما كان عالما ومُبهما على المخاطب وأنّ قلوب هؤلاء بعضها كان كالحجارة قسوة [2] ، وبعضها كان أشدّ من الحجارة قسوة وكذلك تحكّم التفسير الديني في الطبري على أن يُخرج "أو" تخريجا مخصوصا في قول القرآن: "وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الجَنَّةَ إلاَّ مَنْ كَانَ هُودًا أونَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيهِمْ"(البقرة/111) حيث أفاد ظاهر الآية الجمع بين فريقين متصارعين وإنّما المراد منها أنّ اليهود قالت "لن يدخل الجنّة إلاّ من كان هودا وقالت النصارى لن يدخل الجنّة إلاّ النصارى ولكن معنى الكلام لمّا كان مفهوما عند المخاطبين به معناه جمع الفريقان في الخبرعنهما... [3] أمّا الزمخشري فمن ابتداعاته الفنّية في تأويل معنى "أو" ممّا ليس من طبيعة التفسير النحوي بل ممّا قد لا يحضر بخاطر الشارح الأدبي قوله في: "فَأَمَاتَهُ اللّهُ مائةَ عَامٍ ثمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَومًا أوبَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مائةَ عَامٍ "(البقرة/ 259) قال: إنّه قبل أن ينظر إلى

---

(1) مثلا تفيد "أو" الإباحة إذا وقعت بعد الطلب – وتفيد الإضراب كَبَل بشرطين عن سيبويه: تقدّم نفي أونهي وإعادة العامل (المغني ص 64).

(2) "جامع البيان" ج 1 ص 287–288.

(3) الطبري – "جامع البيان" ج 1 ص 392.

الشمس قال لبثت يوما فلمّا التفت ورأى بقية من الشمس استدرك وقال أوبعض يوم. وقد جازف الزمخشري بهذا التأويل دون أن يولي اعتبارا لمطعن نحويّ يُبطله أويضعفه وهوأنّ الأداة اللاّئقة بالتعبير عن الاستدراك والجزم بالنقيض هي "بل"، أمّا "أو" فليس فيها سوى معنى الشكّ الظاهر في الآية وهومعنى لم يشأ الزمخشري أن يكتفي به ويقف عنده. (1)

4.3) حروف الجرّ

لسنا في حاجة إلى إبراز قيمة حروف الجرّ ودورها في نظم الكلام وبيان العلاقة بين عناصره (2). ومسائل البحث في حروف الجرّ عديدة منها ما هوصوتيّ ومنها ما هوأسلوبيّ .. ويعنينا، هنا، من تلك المسائل ما اتّصل بالدلالة إذ تُسهم حروف الجرّ في إضفاء اللبس على التراكيب وينشأ أحيانا، بسببها، اختلاف في التأويل قد تترتّب عليه قطيعة فكريّة فاصلة بين المذاهب. وقد وقفنا، عند المفسّرين، على صنفين من أصناف الاختلاف في حروف الجرّ أحدهما تركيبي يدور الجدال فيه حول ما به يتعلّق حرف الجرّ في الجملة وبخلاف ذلك يختلف المعنى ففي قول القرآن: "وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ العَفْوكَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ فِي الدُّنْيَا والآخِرَةِ" (البقرة/219) يجوز في التأويل احتمالان لفهم قوله: "في الدّنيا والآخرة "فإمّا أن تتعلّق ب "تتفكّرون" فيكون المعنى = لعلّكم تتفكّرون فيما يتعلّق بالدّارين فتأخذون بما هوأصلح.. وإمّا أن تتعلّق بـ "يبيّن" على معنى: يبيّن لكم الآيات في أمر الدارين وفيما يتعلّق بهما لعلّكم تتفكّرون" فيكون قوله "لعلّكم تتفكّرون" (3) بمثابة الجملة الاعتراضية.

أمّا الوجه الثاني من وجوه الاختلاف في حرف الجرّ فتعلّق بالمعنى المستفاد من حرف الجرّ نفسه لا من التركيب. فمن ذلك ما أورث اختلافا بين الفقهاء كالذي في حكم الوضوء بسبب دلالة حرف الجرّ "إلى" في: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وأَيْدِيَكُم إِلَى المَرَافِقِ "(المائدة/6) فـ"إلى" حسب الزمخشري "تفيد معنى الغاية مطلقا "أمّا دخول

---

(1) "الكشاف" ج 1 ص 390.

(2) ممّن تناول معاني حروف الجرّ في القرآن: هادي عطيّة مطر هلالي في "الحروف العاملة في القرآن الكريم بين النحويين والبلاغيين" بيروت 1986 (ص ص 193-347).

(3) "الكشّاف" ج 1 ص 360/ وص 276-277.

الغاية في الحكم وخروجها فأمر يدور مع الدليل" فقول الآية: ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ (البقرة/187) فبدون دخول الغاية، وأمّ قولك: حفظت القرآن من أوّله إلى آخره فبدخول الغاية. وأمّا قوله (إلى المرافق وإلى الكعبين) فلا دليل فيه على أحد الأمرين، فأخذ كافّة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها في الغسل وأخذ زفر وداود بالمتيقّن فلم يُدخلاها. وعن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم "أنّه كان يدير الماء على مرفقيه" [1] .

ومن ذلك ما أورث اختلافا بين المذاهب كالذي وقع بين أهل السنّة والمعتزلة حول قوله: وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا "(هود/5) حيث رأى الزمخشري في حرف الجرّ "على" حجّة" لغوية ظاهرة دامغة تؤيّد المذهب وتؤكّد ركنا من أركانه المتولّد عن القول بمسؤولية الانسان في أفعاله وما ينجرّ عنها من عقاب أوثواب يصبح حقّا من حقوقه وواجبا من الله نحوه. ولا أدلّ على الوجوب من استعمال الحرف الدالّ عليه وهو"على" في "على الله رزقها" أوفي "إنّما التوبة على الله..." أمّا أهل السنّة فهم يربؤون بالله عن أن تصدر الأفعال عنه وجوبا وإلزاما وإنّما الأفعال، عندهم، من الله تفضّل على عباده. ونراهم في مثل هذه المناسبة حيث تكون الحجّة ضدّهم لغويةً وصريحة يتلمّسون لها المخارج والتأويلات حتّى يبطلوها أويهوّنون منها بأن يفهموها فهما على المجاز لا على ظاهر دلالتها المحرج لمبادئهم. ولذلك فإنّ بعض أهل السنّة يؤوّل الوجوب الظاهر في قول القرآن: "على الله رزقها" بأنّه تعبير فنّي فيه إلحاح على أنّ ما تفضّل به الله على خلقه هووعد حقّ وخبر صادق لا مجال إلى الشكّ فيه كالشكّ في الخبر البشري يحتمل الصّدق ويحتمل الكذب حتّى لكأنّ التفضّل الالاهي على عباده حقّ لهم وواجب عليه. [2]

وفي القضية نفسها يجد الزمخشري في موضع آخر من القرآن حجّة أخرى لغوية باهرة تؤكّد معنى استحقاق أهل الجنّة للجنّة، وتمثّلت في المعنى المستفاد من حرف الجرّ "بِ" في قول الآية: "تِلْكُمُ الجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ "(الأعراف/43) قال الزمخشري: (بما كنتم تعملون) بسبب أعمالكم لا بالتفضّل كما تقول المبطلة [3] . وكأنّه تعذّر، هذه المرّة، على الرادّ عليه من أهل السنّة أن يغيّر وجهة المعنى في هذا التركيب فجرّد، في مواجهته، هذه المرّة، سلاحا من خارج اللغة

---

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 596-597.

(2) السّابق ج 2 ص 295.

(3) "الكشّاف" ج 2 ص 80.

قام، من جهة، على حجّة منطقية يستحيل فيها، عقلا، على الله أن يجب عليه شيء من الأشياء، وقام، من جهة أخرى، على حجّة نقلية تُناقض صراحة الفائدة التي جناها الزمخشري من هذه الآية. وذلك قول الرسول: "لا يدخل أحد منكم الجنّة بعمله ولكن بفضل الله وبرحمته، قيل: ولا أنت يا رسول الله ؟ قال : ولا أنا إلاّ أن يتغمّدني الله بفضل منه ورحمة. " وعلى هذا الأساس فإنّ تأويل أهل السنّة لقول القرآن: "تِلْكَ الجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ" يخضع لهذا الركن المسبّق في تفكيرهم ويعني، ولولم يدلّ ظاهر الآية، على أنّ الله تفضّل بأن جعل الجنّة جزاء العمل فضلا منه ورحمة، لا أنّ ذلك مستحقّ عليه وواجب للعبادة وجوب الديون التي لا اختيار في آدائها [1] .

5.3) حرف "لعلّ"

حرف "لعلّ" هو حرف له في النّص القرآني حضور متميّز يلفت النظر بتواتره [2] وبدخوله في أسلوب قرآني مخصوص فيه ذكر من الله لأفضاله على عباده يعقبه رجاء منه أن يستقيموا وأن يصلحوا بمثل قوله : لعلّكم تتّقون / لعلّهم يذكرون/ لعلّهم يشكرون/ لعلّكم تتفكّرون/ لعلّكم تفلحون/ لعلّهم يرجعون... ويطرح هذا الحرف، في تفسيره، إشكالا تأويليا مفرّقا بين أهل الجبر وأهل الاختيار يُسند كلّ فريق منهما إلى هذا الحرف دلالة تناسب أصوله الفكرية. وقد رأينا المراجع النحوية تعدّد هذه المعاني [3] وتنسبها إلى أعلام النحوالعربي ومدارسه، وتعنينا نحن، هنا، نسبتها إلى أعلام التفسير ومذاهبه أمّا المعتزلة فقد ثبتت في حرف "لعلّ" على إسناده معنى الترجّي والإشفاق من المكروه وهوالمعنى الأوّل والشّائع له، استخلصوا من ذلك فائدة خطيرة مؤكّدة لمقولة مسؤولية الانسان واختياره لأفعاله ومصيره لخّصها الزمخشري عندما شرح قوله "لعلّكم تتّقون" بقوله : "لأنّ الله عزّ وجلّ خلق عباده ليتعبّدهم بالتكليف وركّب فيهم العقول والشهوات، وأزاح العلّة في أقدارهم وتمكينهم وهداهم النّجدين ووضع في أيديهم زمام الاختيار وأراد منهم الخير والتقوى، فهم في

---

(1) السابق ج 2 ص 80 وانظر استناد الزمخشري إلى معنى اللاّم في "لكم" في قول القرآن: هوالذي خلق لكم ما في الأرض جميعا" لتأييد رأي اعتزالي هو"أنّ حكم الله تعالى الإباحةُ في ذوات المنافع التي لا يدلّ العقل على تحريمها قبل ورود الرسل تلقيا من العقل. (الكشّاف ج 1 ص 270).

(2) 129 مرّة – عن محمد فؤاد عبد الباقي – "المعجم المفهرس لألفاظ القرآن".

(3) "مغني اللّبيب" ج 1 ص 287-290.

صورة المرجومنهم أن يتّقوا ليترجح أمرهم، وهم مختارون بين الطاعة والعصيان كما ترجّحت حال المرتجي بين أن يفعل وأن لا يفعل، ومصداقه قوله عزّ وجلّ: لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً . وإنّما يبلوويختبر من تخفى عليه العواقب [1] .

أمّا أهل السنّة فقد رفضوا حملَ "لعلّ" على الإرادة أي أن يريد الله شيئا وأن "يريد العبد خلافه فيقع مراد العبد ولا يقع مراد الربّ" قال أحمد بن المنير: « تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّا كبيرا فما أشنعها زلّة وأبشعها خلّة..." [2] ومالوا في "لعلّ" إلى أحد تأويلين: أحدهما فيه إضعاف لمعنى الإرادة تفيد فيه "لعلّ" معنى التعليل فتكون بمعنى كي وتُفسّر حينئذ: "لعلّكم تتّقون" بـ"لكي تتّقوا" وهومعنى مذكور في كتب النحو [3] لكنّه مرفوض في الكشّاف. قال: "ولعلّ لا تكون بمعنى كَيْ" [4] . أمّا التأويل الثاني لِـ"لعلّ" عند السنّيين فمحتفظ لها بمعنى الإرادة ولكنّها ليست إرادة الله يريد من الناس أن يشكروا أوأن يتّقوا كما تذهب إلى ذلك المعتزلة وإنّما هي إرادة الناس ورجاؤهم أن يشكروا الله وأن يتّقوه، فيخرج الإسناد في "الرجاء" من الله إلى العباد ويبطل بذلك التأويل المفضي إلى القول بأنّ الانسان في مصيره قد يختار غير ما أراده له الله وأنّه متحمّل عاقبة أفعاله. وأهل السنّة في هذا التخريج يرتكزون على ما ذهب إليه سيبويه في تأويل "لعلّ" في قول الآية: لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ اَويخْشَى" قال سيبويه: "الرجاء منصرف إلى المخاطب كأنّه قال: كونا على رجائكما في تذكّره وخشيته. قال أحمد بن المنير: وكذلك هذه الآية معناها: لتكونوا على رجاء الشكر لله عزّ وجلّ ونعمه فينصرف الرجاء إليهم وينزّه الله تعالى" [5] .

---

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 229-231.

(2) السّابق ج 3 ص 492 تعقيبا على تفسير الزمخشري لقوله: "وأَخَذْنَاهُمْ بالعَذابِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ" (الزخرف/48).

(3) "مغني اللّبيب" ج 1 ص 288.

(4) "الكشّاف" ج 1 ص 229-231.

(5) "الكشّاف" ج 1 ص 280-281. يمكن الكلام في هذا الإطار على الحروف الفواتح للسور القرآنيّة، وقد ذهب المفسّرون في فهمها كلّ مذهب ولم ينتهوا فيها إلى قول فصل أوغلّبوا فيها تأويلا معيّنا بل إنّ من الفرق مثل المتصوّفة والشّيعة من استغلّ الغموض الذي يكتنفها ليعتبرها الحروف الأوائل لألفاظ تعبّر عن مقولاتهم. انظر ما يرويه الزمخشري في "طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى" (الكشّاف ج 2 ص 528)/ وانظر "أصول كافي" في تأويل: بسم الله: الباءُ بهاء الدين والسين سناء الله والميم مجد الله.. (ج 1 ص 154) علما بأنّ من الحروف غيرَ ما ذكرنا ما كان مدعاة إلى اختلاف التأويل. وإنّما اقتصرنا على ما بدا لنا منها أشدّ تواترا.

4) الضميـــر العائــــــــد

لم يحتلّ الكلام في الضمير العائد عند النحاة موضعا قارّا في مصنّفاتهم وحجما متقاربا من اهتمامهم. ذلك ربّما، لأنّ هذه الظاهرة النحوية ظاهرةتركيبية أوّلا وقبل كلّ شيء وليست، بالأساس، حالة وظائفية في التركيب بمثابة الفاعلية والمفعولية والابتداء والخبر والنعتية والحالية... فالضمير متحمّل للكثير من تلك الوظائف بحسب موقعه في الجملة. وقد نزّلنا الكلام في الضمير العائد بعد التعرّض لحروف العطف لأنّ الضمير في العربية، وفي سائر اللغات، رابط من الروابط بين عناصر الملفوظ يقتضيه سعي المتكلّم إلى الإيجاز في العبارة واجتناب تكرار ما سبق ذكره تخفيفا على المتلقّي، وهويساهم بقسط معتبر في آداء المعاني، فعَلَيْه يتوقّف في كثير من الأحيان وضوح الكلام وغموضه وكثيرا ما نخرج التركيب من تعدّد التأويل إلى أحديته بمجرّد التصريح بالاسم الذي ناب عنه الضمير في موضع من مواضع ذلك التركيب. ولقد بدا لنا أنّ النحوالعربي عندما نظر في الضمير العائد قد طغى عليه من جهة، حرص على التقعيد تمثّل في محاولة ضبط الشروط المتحكّمة في علاقة الضمير بالأسماء المجاورة له في التركيب. فلئن كان الدارج في الكلام أن يعود الضمير على اسم متقدّم عليه قريب منه، فإنّه قد يتّصل باسم متأخّر عنه في التركيب إذا توفّرت شروط تركيبية، وقد يتّصل باسم بعيد عنه فيه إذا حضرت قرائن معنوية. واهتمّ النحوالعربي، من جهة أخرى، بمختلف الصور التي يرد عليها الضمير في الجملة متّصلا ومنفصلا، وبمختلف الاحتمالات الإعرابية التي يحتملها في جدل يعتمد الاستعمال أحيانا، قرآنا وشعرا، ويعتمد القوالب التركيبية المتخيّلة في كثير من الأحيان. [1]

أمّا اهتمام المفسّرين بالضمير العائد فكان متميّزا بكثرة وقوفهم عنده وبارتباط هذه الظاهرة النحوية عندهم بالمعنى. فلم يعْنِهم منه إلاّ اختلاف التأويل الناجم عن اختلاف القرّاء في ما تعود إليه الضمائر. والظاهر أنّ لِواضع النصّ ومتقبّله مسؤولية مشتركة في أن يتولّد عن القراءة تعدّد في الفهم أمّا القرآن فإنّ المَواطن التي يحتمل التركيب فيها، بسبب الضمائر، أكثر من معنى مواطن عديدة والقرآن أسمى من أن يُتّهم في التباس الضمائر فيه، بالعجز عن الوفاء بالمعنى والإفصاح عن المقاصد وإنّما

(1) "مغني اللّبيب" مثلا ص 489–510.

هوالخطاب الفنّي يطلب الإبداع في القول والطرافة في التعبير، يُشكّل الكلام على غير ما جرى به المألوف، فيكون ذلك الانزياح اللّغويّ مدخلا إلى اختلاف التلقّي. وذلك الاختلاف مآل حتميّ لكلّ كتابة فنية مهما كان مستواها وسبب من أسباب خلود النصّ يتجدّد بتجدّد القراءة، فلا غرابة أن يكون القرآن، كما ذهب إلى ذلك بعض المفسّرين، قد تعمّد التلبيس في المعنى حتّى يجد فيه المسلمون على اختلاف مقالاتهم التأويل المناسب لمذاهبهم. وإنّنا لواجدون في القرآن التراكيب الكثيرة التي استعصى على الشرّاح فيها تبيّن المعنى وفكّ لغز الضمائر وانتهوا فيها إلى التخمين والتلفيق دون التصريح بالعجز عن ضبط المعاني وإدراك الأسلوب من ذلك التركيب القرآني الغامض قولُه: "ولاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا ممَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إلاَّ أَنْ يَخافَا أَلاَّ يُقيمَا حُدُودَ اللّهِ. (البقرة/229) فالمحيّر في هذه الآية خروج الضمير من الجمع إلى التثنية، ومن المخاطب إلى الغائب ومن سياق إلى آخر خروجا مفاجئا لا تُساعد الآية فيه على تبيّن مرجع الضمير. "فإن قلت: الضمير في "لا يحلّ لكم أن تأخذوا « هو" للأزواج "لم يطابقه قوله: "فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله" وإن قلت: للأئمة والحكّام فهؤلاء ليسوا بآخذين منهنّ ولا بمؤتيهنّ ؟ قلت: (المتكلّم هوالزمخشري) يجوز الأمران جميعا: أن يكون أوّل الخطاب للأزواج وآخره للأئمة والحكّام لأنّهم الذين يأمرون بالأخذ والإيتاء عند الترافع إليهم .." [1]

ومن الشواهد الطريفة في هذا السياق قول الآية: "وإنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يُلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بالكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الكِتَابِ وَمَا هُوَمِنَ الكِتَابِ" (آل عمران/78) وسرّ الطرافة فيه أنّ الاية تكرّر التصريح بـ"الكتاب" تكرارا لافتا للنظر. ويمكن أن نبرّر هذا التكرار تبريرا فنّيا، فهوعامل إيقاع في الآية وعامل توكيد .. ويمكن أن نبرّر ذلك تبريرا إفهاميا: فالآية تتعمّد التصريح باسم الكتاب وتتحاشى تعويضه بالضمير العائد تأمينا للمعنى وحرصا على التبليغ والتوضيح. ورغم ذلك فقد كانت الآية محلّ جدال في رجوع الضمير في "لِتَحْسَبُوهُ": فالمتبادر إلى الذهن أنّ المقصود بالضمير أولئك الذين يحرّفون الكتاب لِنَحسبهم من الكتاب، ويجوز أن يعود الضمير لا على المحرّف بل على المادّة المحرّفَة لنحسب ذلك التحريف من الكتاب، وهومعنى لطيف شديد الاختلاف عن الاحتمال الأوّل لا يُدرك من ظاهر النصّ ويقوم دليلا على أنّ المتلقّي

[1] "الكشّاف" ج 1 ص 367/ وانظر تفسير الزمخشري لقوله: "وجَعَلُوا لِلّهِ شُركاءَ الجِنَّ وخلَقَهُمْ (الأنعام/100 في "الكشّاف" ج 2 ص 40).

هاجم بفكره على النصّ يُنعم فيه النظر ويفجّر فيه عيونا من الدلالة ما كانت، ربّما، لتدور بخَلَد واضع النصّ، فكان المتلقّي، وقد هيّأت له الكتابة الإبداعيّة أسباب الاجتهاد، يمارس تجاه النصّ حقّا وواجبا يملي عليه الإبحار في النصّ والإدلاء فيه بدلوه.

إنّ اختلاف المفسّرين في مرجع الضمير في التركيب لم ينحصر حينئذ في بعض تلك الآيات الغامضة البنية، المنغلقة المعنى، وإنّما تجاوزها إلى آيات تبدوفي ظاهرها واضحة بيّنة. ولقد كانت الأغراض من هذا الاختلاف متنوّعة، فمنها ما كان يرمي إلى تكريس مبدإ الاختلاف في القراءة وطواعية النصّ القرآني للتأويل وتعدّد الفهم فيكون الاختلاف فيها اختلافا جزئيا غير متّصل بأمّهات القضايا المفرّقة بين المذاهب من ذلك:

+ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا = – أزلّهما عن الشجرة أي بسببها.
– أزلّهما عن الجنّة أي أذهبهما عنها. [1]

+ وءَاتَى المَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي القُرْبَى = على حبّه =
– مع حبّ المال والشحّ به.
– على حبّ الله
– على حبّ الإيتاء [2] : يعطيه وهوطيّب النفس بإعطائه.

+ إليه يَصْعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ والعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ (فاطر/10):
– العملُ الصالحُ يرفع الكلم الطيّب
–الكلمُ الطّيّبُ يرفع العملَ الصالحَ
– اللهُ يرفع العملَ الصالحَ

+ يَوْمَ يَأْتِ لاَ تَكَلَّمُ نَفْسٌ إلاَّ بِإذْنِهِ (هود/105):
– الآتي هوالله مثل: ".. إلاّ أن يأتيهم الله" / وجاء ربّك.
– الآتي هواليوم مثل: "أن تأتيهم السّاعة".

فإن كان الاختلاف في الضمير العائد في هذه النماذج اختلافا مسوّغا فإنّ منه، في بعض المواضع، ما كان محلّ جدل إمّا لأنّ الشارح يستغلّ هذه الظاهرة النحوية

(1) البقرة/ 26 في "الكشّاف" ج 1 ص 273–274.
(2) "الكشّاف" ج 1 ص 330.

ليؤكّد موقفا عقائديا خفيّا كالذي في قول القرآن: "زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ .."(آل عمران/14) حيث جاز أن يكون مزيّن الشهوات للناس هو الله وجاز أن يكون الشيطانَ وفي كلتا الحالتين تُطوّع المعتزلةُ المعنى لِما يؤيّد المذهب فإن كان الله، فإنّه يزيّن للناس حبّ الشهوات ابتلاء لهم وامتحانا كقوله: "إنّا جعلنا ما على الأرض زينة لهم لنبلوهم"، وإن كان الشيطان، فإنّ تزيينه للمحضور من الشهوات لا يخرج عن دائرة الامتحان والعقاب والثواب. [1] وإمّا أن يكون تعدّد التأويل مبنيا على ضرب من التعسّف يغيب فيه الإقناع والاحتكام إلى الحجّة المبرّرة للتعدّد. من ذلك أنّ الزمخشري قد احتمل في قول الآية: "... وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وِرْدًا لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَانِ عَهْدًا" (مريم/86) أن تكون الواوفي "يملكون الشفاعة" راجعة على العباد وهذا هوالتفسير الظاهر في الآية.." ويجوز أن تكون علامة الجمع كالتي في أكلوني البراغيث" ويكون فاعلها لاحقا بها بمعنى أنّ المتّخذين عند الرحمان عهدا هم المالكون للشفاعة وهوتأويل نعته الرافضون له نحويا بالتعسّف. [2] وقد عدّ الطبري من التعسّف أيضا أن يؤوّل القرآن في ضمائره بغير ما ينصّ عليه ظاهره لا سيّما إذا ما لم يكن في سياق الكلام أوفي الرواية الصحيحة خبر يؤيّده. فالظاهر في قوله: "وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ" (البقرة/45) أنّ الضمير عائد على الصلاة" وقد قال بعضهم إنّ قوله و"إنّها" بمعنى "أنّ إجابة محمّد صلّى الله عليه وسلّم، ولم يجر لذلك بلفظ الإجابة ذكر فتجعل الهاء والألف كناية عنه، وغير جائز ترك الظاهر المفهوم من الكلام إلى باطن لا دلالة على صحّته." [3]

فبان من كلّ ذلك أنّ الضمير العائد ظاهرة نحوية تركيبية مساهمة، في اللغة عامّة وفي القرآن خاصّة، في إكساب التركيب، بدافع الموضوعية أوالذاتية في التحليل، معانيَ متعدّدة يصعب أن يكون واضع النصّ قد قصدها وتفطّن لتواجدها جميعا ساعة وضعه، ولعلّه لم يشأ من تلك التأويلات المتعدّدة إلاّ معنى واحدا، ولعلّه أراد معنى غيْرَها جميعا، ذلك أنّه من العسير على الكاتب، إن لم يكن من المستحيل عليه، أن يتكهّن بردود فعل القرّاء إزاء ما يكتب إلاّ أنّه، مبدئيا ، منضبط

(1) انظر ردّ أهل السنّة عليه في "الكشّاف" ج 1 ص 416.

(2) "الكشّاف" ج 2 ص 524-525.

(3) "جامع البيان" ج 1 ص 206.

بحدّ أدنى من الضوابط اللغوية المشتركة التي لا يترتّب على الإخلال بها سوى الإبهام وانعدام التفاهم. أمّا القارئ، فمن اليسير أن يرى في النصّ ما يحبّ هو أن يراه، لكن من العسير أحيانا كثيرة أن يقيم الدليل على ما يحبّ أن يرى في النصّ بالاحتكام إلى القواعد اللغوية المشتركة اللهمّ إلاّ إذا ما اقترح في شأنها من الانزياح والمراجعة ما يسمح بتطويع القواعد للمقاصد.

5) الحـــــذف

الحذف ظاهرة لغوية طبيعية، إذ المتكلّم في العربية وفي غيرها من اللغات يركن إليه ركونا يوافق الطبيعة البشرية في ميلها إلى الإيجاز وكراهة التكرار والسكوت عمّا يمكن أن يُقرأ من خلال السطور وعمّا يمكن أن يُدرك من خلال السياق، وفي ذلك تخفيف من حجم الرسالة اللغوية وتيسير على الباثّ والمتلقّي في التوسّل باللّغة. ولئن كنّا في الفصل السّابق قد نظرنا في ضرب من ضروب الحذف هوحذف الأسماء تنوب عنها الضمائر العائدة فإنّنا هنا متكلّمون فيما يحذف من عناصر الخطاب من غير أن يعوّض.

والمحذوف في الكلام على أحجام مختلفة، فقد يكون صوتا أوحرفا من حروف المعاني أولفظا أوتركيبا أوجملة. وما دام الحذف قانونا لغويا عامّا فإنّ الأسلوبية العربية قد حاولت، منذ القديم، أن ترصد مختلف الأسباب والمواضع التركيبية التي يحصل فيها الحذف، مستندة في ذلك إلى سنن الخطاب بين العرب في الاستعمال. ولم يشذّ القرآن عن غيره من الأساليب العربية في توخّي الحذف حيث تقوم الحجّة البديهية عليه، وقد تكون حجّة منطقية كالذي في قول الآية: "وإنْ كُنتُمْ مَرْضَى أوعَلَى سَفَرٍ .. فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا" (النساء/43). قال ابن حزم: "فلا خلاف بينَ أحد من الأمّة في أنّ في هذه الآية حذفا كأنّه قال تعالى: أوعلى سفر فأحدثتم.." وكذلك قوله تعالى: "ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إذَا حَلَفْتُمْ" فالمحذوف هو: إذا حلفتم فحنثتم أوأردتم الحنث. وكذلك قولك قال تعالى وإنّما هوالله تعالى، وقال عليه السلام وإنما هوالنبيّ عليه السلام." [1] وقد تكون تلك الحجّة تركيبية كحذف الجارّ والمجرور من قول القرآن: "واتَّقُوا يَوْمًا لاَ تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا" (البقرة/ 48)

---

[1] ابن حزم – "الإحكام في أصول الأحكام" ج 1 ص 188.

أي لا تجزي فيه .. "[1] وحذف "أن" المصدرية في قوله: وإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لاَ تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللَّهَ وبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا" (البقرة/83) قال فيه الطبري: "..معنى الكلام لوأظهر المحذوف: وإذ أخذنا ميثاق بني اسرائيل بأن لا تعبدوا إلاّ الله وبأن تحسنوا إلى الوالدين إحسانا فاكتفى بقوله وبالوالدين من أن يقال وبأن تحسنوا إلى الوالدين إحسانا إذ كان مفهوما أن ذلك معناه بما ظهر من الكلام [2] .

غير أنّ الأمور في الحذف لم تكن دائما على هذا الوضوح والاتّفاق الذي ذكرنا ذلك أنّ القرآن قد تفنّن في استخدام أسلوب الحذف وخرج به من مواضعه المشتركة المعروفة إلى سُبُل طريفة في آدائه مثّلت عاملا من عوامل التميّز في التركيب القرآني وقد رأينا المفسّرين يوظّفون أسلوب الحذف في سياقين اثنين من شروحهم: أن تؤلّف الآية القرآنية بين عناصر الكلام تأليفا غريبا يكون، لطرافته، مدعاة إلى التساؤل عن نوعيّة العلاقة بين الألفاظ فيه وربّما كان موضوع جدل أوتأويل أوطعن في النظم القرآني فيتولّى المفسّر رفع الالتباس المحتمل في الآية باستحضار محذوف ينخرط، بفضله، الأسلوب القرآني الخارج عن المألوف، ضمن قواعد اللّسان العربي. ففي قوله: "وجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ"(الأنعام/25) انزياح مشكل يوضّحه المفسّر بتقدير محذوف هو"كراهة أن يفقهوه" [3] وقوله: "ولَكِنَّ البِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ والْيَوْمِ الآخِرِ"(البقرة/177) قد جوّز فيها الزمخشري أن يكون إمّا على تأويل حذف المضاف أي: ولكنّ البِرّ برّ من آمن .. أوعلى تأويل: ولكنّ ذا البرّ من آمن .. وبذلك يحصل التطابق في الجنس المطلوبُ في العربية المفقودُ من الآية، بين اسم لكنّ وخبرها، وأورد الزمخشري للمبرّد اجتهادا يُجنّب المفسّرَ تقدير الحذف في هذه الآية وهوأن تُقرأ "البَرّ بفتح الباء بمعنى البارّ أي: ولكنّ البارّ مَن آمن بالله .. قال المبرّد: "لوكنت ممّن يقرأ القرآن لقرأتُ: ولكنّ البَرّ بفتح الباء". وهواجتهاد مرفوض ممّن يقول بتوقيفية القراءة فيعتبر "القراءات سنّة متّبعة لا مجال فيها للدراية.." [4] .

أمّا السياق الثاني الذي يوظّف المفسّرون فيه أسلوب الحذف فهولا يتّصل بالدفاع عن فصاحة التركيب القرآني عامّة كما هوشأن النماذج السّابقة، وإنّما تعلّق

---

(1) "جامع البيان" ج 1 ص 210.

(2) "جامع البيان" ج 1 ص 309.

(3) انظر ردّ أحمدبن المنير في هامش "الكشّاف" ج 2 ص 11-12.

(4) "الكشّاف" ج 1 ص 330 وانظر "الكشّاف" ج 2 ص 86 وج 3 ص 562 وص 908.

بالتأويل الفردي أوالمذهبي، يجد في ظاهرة الحذف حيلة لغوية لتوجيه الدلالة إلى حيث تقتضي المصلحة. والجدير بالملاحظة في هذا الإطار أن المؤوّلين يشرّعون لتقدير المحذوف انطلاقا من أمثلة في القرآن الحذفُ فيها ظاهر جليّ بديهيّ لا يحتمل شكّا ولا اختلافا. فإذا استقرّ عندهم وعند قارئهم مبدأ الحذف استعملوه فأطلقوه على تراكيب في القرآن ليس للحذف فيها من الوضوح، وليس لقارئه فيه من التسليم ما كان له في غيرها. فمن الحذف الذي لا ينتابنا فيه ريب قول القرآن: "وأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ العِجْلَ بِكُفْرِهِمْ"(البقرة/93) بمعنى أشربوا في قلوبهم حبّ العجل. قال الطبري: .. "ولكنّه ترك ذكر الحبّ اكتفاء بفهم السامع لمعنى الكلام إذ كان معلوما أنّ العجل لا يشرب القلب وأن الذي يشرب القلب منه حبّه كما قال جلّ ثناؤه واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر واسأل القرية التي كنّا فيها والعير التي أقبلنا فيها .." [1] .

فكان مثل هذا الحذف البيّن في القرآن مطيّة إلى استغلال الحذف استغلالا غريبا، من الصّعب الاقتناع به لغياب القرينة العقلية أواللغوية المبرّرة له كأن يفسّر الزمخشري على المجاز العقلي قول الآية: "ويُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحمْدِهِ"(الرعد/13) على أنّ المسبّح هوسامع الرّعد من العباد الرّاجين للمطر حامدين له. أوكأن يفسّر الفعل المنجز في الظاهر بأنّه في الحقيقة غير منجز وأنّ المقصود إرادة إنجازه من ذلك قوله: " فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي اليَمّ"(الأعراف/136) حيث يؤوّل الزمخشري انتقمنا منهم بمعنى أردنا الانتقام منهم [2] . وتأويله لـ "وحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ"(الأنبياء/95) أنّ "أهلكناها" بمعنى عزمنا على إهلاكها أوقدرنا إهلاكها [3] . ولا يخفى في مثل هذه الآيات البون الدلالي الشاسع بين إنجاز الفعل وإرادة إنجازه، ولا تخفى علينا مقاصد الزمخشري الاعتزالية عندما يقدّر في الفعل الالاهي معنى إرادة الفعل والقدرة عليه دون إنجازه حتّى يستقيم له معنى العقاب والثواب في محاسبة الانسان المخيّر.

ومن المواقع التي وظّفت المعتزلة فيها الحذف توظيفا جليّا تأويلهم للآية: (الذّينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاَقُورَبِّهِمْ"(البقرة/47) على حذف المضاف أي ملاقوجزاء ربّهم،

(1) "جامع البيان" ج 1 ص 335.

(2) "الكشّاف" ج 2 ص 353.

(3) السّابق ج 2 ص 583.

في حين حمل أهل السنّة هذه الآية على ظاهرها من غير حـذف، معتـبرين أنّ رؤيـة الله ولقاءه من أعظم ما يجازى به الانسان. [1] وكان لا بدّ للمعتزلة من أن تتصرّف في الآيات الدالـة في ظاهرهـا علـى مشـيئة الله وهدايتـه وإضلالـه، وقـد أسـعفها تقديـر المحذوف هنا كما أسعفتها آليات لغوية أخـرى في غـير هـذا الموضـع، علـى إخـراج الدلالة بما يناسب مقوّمات المذهب فأوّلت قول القرآن مثلا: "فَرِيقًا هَدَى وفَرِيقًا حَـقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلاَلَةُ"(الأعراف/30) بأنّ "فريقا "منصوبة" بفعل مضمر يفسّره ما بعـده كأنّـه قيل: وخذل فريقا حقّ عليهم الضلالة" أمّا الذي حقّ عليهم فليس أن يضلّهم الله بـل حقّت عليهم كلمة الضلالة أي حقّ عليهم أن نصفهم بالضلالة لا بأن نسلّطها عليـهم. قال الزمخشري: "وهذا دليل على أنّ علم الله لا أثر له في ضلالهم وأنّهم هم الضـالّون باختيارهم وتوليهم الشياطين دون الله" [2] .

6) المسكــــــوت عنـــــه

المسكوت عنه مصطلح دارج هذه الأيّام في المصنّفات الغربية المعالجـة للخطـاب البشري عاديًا كان أم أدبيا. وهومن المصطلحات الـواردة في الدراسـة اللغويـة العربيـة القديمة ولا سيّما عند الأصوليين. وهومسـتخدم عندهـم في السـياق نفسـه الـذي هولـه اليوم، وذلك عند البحث في تأويل الخطاب يدلّ باطنه على غير ما يـدلّ ظـاهره فـلا يصرّح من المعنى إلاّ ببعضه، أمّا المسكوت عنه فملمّح إليه في التركيب ببعض قرائنـه. [3] ولهذا فإنّ المسكوت عنه قضيّة لا تمكن إثارتها إلاّ في نطاق التركيب فيمـا يتحمّلـه مـن المعـاني. ولذلـك تمّ تنزيلـها في إطـار الدراسـة التركيبيـة في موضـع يلـي الفصـل المخصّص لظاهرة الحذف لأنّ المسكوت عنه ضرب من ضروب الحذف غير أنّ الفصل السابق تعلّق بما يُقدّر من الألفاظ المحذوفة فكان الإضمـار لفظيًـا. أمّـا المسـكوت عنـه فليس لفظا محذوفا بل هومعنى محـذوف، يختلـف بـاختلاف المؤوّلـين في مقـاصدهم

---

(1) "البحر المحيط" ج 1 ص 186.

(2) "الكشّاف" ج 2 ص 76 وانظر تجويز الغزالي للظاهر وللإضمار في قول الآية: فإطعام ستّين مسكينا، أمّا الظاهر فيها "فوجوب رعاية العدد ومنع الصرف إلى مسكين واحد في ستّين يوما ولكن يجوز ذكر المساكين لبيان مقدار الواجب ومعناه فإطعام طعام ستّين مسكينا وليس هذا ممتنعا في توسّع لسان العرب. والشّافعي يقول لا يبعد أن يقصد الشّرع ذلك لإحياء ستّين مهجة تبرّكا بدعائهم وتحصّنا عن حلول العذاب بهم "(المستصفى ص 401).

(3) انظر مثلا "المستصفى" ص 148 في تفسير قوله: "ولا تقل لهما أفّ".

ويتشكّل في التفسير القرآني في أنماط مختلفة نحاول فيما يلي الوقوف على البارز منها.

1.6) استحضار مقاصد المشرّع

يفترض الكلام – شفويا كان أم مكتوبا – علاقة بديهية بين طرفين يقوم الخطاب وسيطا بينهما هما الباثّ والمتلقّي. وهذه العلاقة بين الطّرفين تكون من التنوّع والاختلاف بحيث يقعد الباحث دون حصرها والإحاطة بها، إذ هذه العلاقة، في كلّ نص، متجدّدة بتجدّد الظروف المنشئة لها فتتحدّد بمكان التلفّظ وزمانه وظروف إنجازه وشخصية الأطراف المساهمة فيه ونفسياتهم ومصالحهم ونواياهم ممّا لا يقع تحت ضبط. وهذه العلاقة بين طرفي الخطاب هي المحدّدة في غالب الأحيان للهدف من الملفوظ والمفسّرة لنوايا صاحبه ومقاصده منه. فالمتلقّي للخطاب يتساءل في غالب الأحيان عن الدوافع التي دفعت بالمتكلّم إلى أن يكلّمه في وقت معيّن وزمان معيّن وبأسلوب معيّن في مسألة معيّنة، ونوايا المتكلّم تلك يكشف عنها، دون ريب، لهجته وحركاته وقسمات وجهه إن كان متشفّها، ويكشف عنها أسلوبه ومعجمه إن كان محرّرا بين تلميح أوتصريح وشدّة أولطف أوتذلّل أونصح.. إلاّ أنّ الجملة، وإن نهضت في كثير من الأحيان بأعباء المعنى فأمكن من خلالها إدراك المقاصد، فإنّها في أحيان أخرى قاصرة عن الوفاء بتلك المقاصد التي لا تُفهم إلاّ بالاحتكام إلى السياق الذي أنجزت فيه أوإلى مواضع أخرى من النصّ [1] تكون تلك

---

(1) لقد أفرد الشيخ محمد الطّاهر بن عاشور مقاصد المشرّع بمصنّف عنوانه: "مقاصد الشريعة الإسلاميّة" وفي الكتاب إلحاح على اعتبار المقاصد عند التفسير وعدم الاكتفاء من النصّ بظاهره. قال في الفصل الأوّل وعنوانه: "أدلّة الشريعة اللّفظيّة لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعيّة "قال: "يقصر بعض العلماء ويتوحّل في خضخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ ويوجّه رأيه إلى اللّفظ مقتنعا به. فلا يزال يقلبه ويحلّله. ويهمل ما قدّمناه من الاستعانة بما يحفّ بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق وإنّ أدقّ مقام في الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليها مقام التشريع" (تونس 1978 ص 27) وكثيرا ما كان الاستناد إلى مقاصد المشرّع مطيّة، عند المذاهب، إلى التاويل بما يناسب المذهب. قال نصر حامد أبوزيد: "فإذا كانت معرفتنا بعدل الله، وهي قصده في أفعاله عموما، معرفة عقليّة لا تستند إلى الشرع (عند المعتزلة) فإنّ معرفتنا بكلامه، والكلام فعل من أفعاله، لا تتمّ إلاّ بعد معرفة قصده فإذا ورد في كلامه ما يوهم التناقض مع معرفتنا العقليّة بقصده كان ذلك مجازا وهكذا يصبح المجاز وسيلة لرفع التناقض الظاهري بين كلام الله وبين معرفتنا العقليّة بعدله وتوحيده ("قضيّة المجاز في القرآن عند المعتزلة" مرقون بكلية الآداب بالقاهرة ص 292 وهومطبوع تحت عنوان: "الاتّجاه العقلي في التفسير بيروت 1982) وانظر في المعنى نفسه كتابه: "إشكاليات القراءة وآليات التأويل" المركز الثقافي العربي 1992 ص 87-88.

المقاصد فيها جليّة صريحة. وعلى هذا الأساس تعدّدت مثلا معاني الأمر والنهي والاستفهام وغيره في البلاغة العربية فاكتسب الأسلوب الواحد معاني مختلفة باختلاف المقام الذي ورد فيه والعلاقات الرابطة فيه بين أطراف الخطاب. فاتّضح بذلك أنّ التركيب وحده لا يحمل من المعنى إلاّ بعضه بل إنّه قد لا يحمل من المعنى إلاّ سطحه أوظاهره وأنّ المسكوت عنه الضمنيّ قد يكون مغايرا، كأن تسأل عن الساعة وأنت تريد الانصراف أوأن تعبّر عن إعجابك بشيء وأنت تريد أخذه ...

أمّا القرآن فقد أقام، من حيث هوخطاب، علاقة، كسائر النصوص، بينه وبين متقبّليه. وهي علاقة واضحة شاركته فيها الكتب السماوية، وأدركها المفسّرون والفقهاء فكانت دعوة استعلائية إلى التوحيد والإيمان وانتهاج الصراط المستقيم فيما أحلّ وحرّم وأباح وحظر واستحسن واستقبح في أسلوب قرآني تراوحت الدعوة فيه بين وعد ووعيد وترغيب وترهيب وتصريح وتلميح لم يختلف المسلمون في أصنافها واختلفوا في مواضعها من القرآن.

فممّا تجاوز المفسّر فيه ظاهر الآية متّجها إلى مراميها البعيدة غير المتبادرة إلى الذهن ما ذهبت إليه الصوفية في تفسير قوله: "فَلاَ تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا" (البقرة/22) حيث دلّ سياق الآية وظاهرها أنّ المقصود هوالأصنام فقالت الصوفية "أكبر الأنداد النفسُ الأمّارة بالسّوء" وأيّدها الشاطبيّ في تأويلها لانّها نظرت إلى الآية من "باب الاعتبار" وتعمّقت في تأمّل مقاصد المشرّع فرأت أن النفس قد يعبدها صاحبها مثلما يعبد الأصنام فتحيد به مثل الأصنام عن عبادة ربّه ثمّ "إنّ الآية وإن نزلت في أهل الأصنام فإنّ لأهل الإسلام فيها نظرا بالنسبة إليهم." [1]

وكذلك كان الأمر في قوله: "ولاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَة" (البقرة/35) حيث يتعدّى المفسّر المعنى الأوّل للآية إلى مرمى بعيد فيها هوأنّ الاقتراب من تلك الشجرة دليل على معصية الله والامتثال لغيره. قال الشاطبي: "قيل: لم يُرد الله معنى الأكل في الحقيقة فكأنّه يقول لم يقع النهي عن مجرّد الأكل من حيث هوأكل بل عمّا ينشأ عنه الأكل من السكون لغير الله." [2]

---

(1) "الموافقات" ج 3 ص 399.

(2) السّابق ج 3 ص 401. هذا وإنّ الشّاطبي وإن أيّد المتصوّفة في مثل هذه التخريجات التي تقاربت المقاصد فيها فإنّه لا يؤيّدها في كلّ التأويلات الرمزيّة في قاموسها القرآني الذي لا يقوم عليه دليل واضح من النصّ أومن الرواية. انظر الموافقات ج 3 ص 402-405.

ومن النصوص ما كان بين الفقهاء محلّ خلاف بحسب أن يؤوّل على الظاهر أوعلى الباطن كقول الرسول: في أربعين شاة شاةٌ أوقوله: ولْيستنجِ بثلاثة أحجار [1] . حيث اختلف المفسّرون فيما إذا كانت الشاة واجبة أم إنّ الواجب مقدار قيمتها، وفيما إذا كانت الحجارة في الاستنجاء واجبة أوإنّ المدر [2] يمكن أن يقوم مقامها. فأوّلَ بعضهم الحديثين علىالظاهر استنادا إلى مقاصد الشريعة التي إنّما نصّت على الشاة وعلى الحجارة لأنّها أقرب إلى المسلم سعيا إلى التيسير عليه. قال الغزالي في التنصيص على الشاة: "وتعيين الشاة يحتمل أن يكون للتعبّد كما ذكر الشافعيّ رحمه الله ويحتمل أن لا يكون متعيّنا لكن الباعث على تعيينه شيئان: أحدهما أنّه الأيسر على الملاك والأسهل في العبادات كما عين ذكر الحجر في الاستنجاء لأنه أكثر في تلك البلاد وأسهل .." [3] .

2.6) استحضار الباطن قياسا

القياس عملية ذهنية تحتكم إلى العقل وسيلةً غير لغوية من وسائل المعرفة، ويستمدّ القياس مشروعيته من حقيقة في واقع الأشياء يتفاوت الناس في إدراكها لظهورها تارة واختفائها أخرى، وتلك الحقيقة هي ذلك التشابه الذي يقوم بين الأشياء والحيوانات والناس وبين الأصوات والألفاظ والتراكيب والمقامات. وذلك التشابه بين الكائنات مدخل من مداخل المعرفة يعرّفنا ببعض حقائق الكون ويمكّننا من فهم بعض أنساقه وإدراك نظامه وحسن التصرّف فيه فكان القياس أداة من أخطر الأدوات المسخّرة في خدمة اللغة بدونه لا سبيل إلى إخضاع المادّة اللغوية في بُناها المختلفة الصوتية والمعجمية والنحوية... لقوانين ثابتة تجمع في صلبها ما تشابه وتنظّمه تنظيما يُيسّر فهمَه والتعامل معه والاستفادة منه. وكان القياس أداة من أخطر الأدوات المسخّرة في

(1) استنجى: غَسَل أومَسَح موضع النّجو، والنّجوما خرج من البطن من ريح.

(2) الطين العَلِك لا يخالطه رمل.

(3) "المستصفى" ص 396-397.

خدمة الكلام [1] يُستخلص منه في باطنه ما لم يقله في ظاهره بناء على رياضة ذهنية في فلسفة النفي والإيجاب والتشابه والاختلاف ممّا زخرت به كتب الأصوليين والفقهاء ومثّل سببا كبيرا من أسباب الاختلاف بينهم في التشريع الإسلامي حاول كل من جهته أن ينظّر له بما يُقنع بوجهة نظره ويحدّ من الاختلاف فيه. وقد كانت مواقف المفسّرين عامّة والفقهاء خاصّة متوزّعة، في القياس، إلى اتّجاهين رئيسيين: القول بالقياس أوإنكاره. وذلك لا يكاد يخرج عن ثنائيّة القول بالظاهر والقول بالباطن، وذلك يدور في فلك حدود الاجتهاد التي يسطّرها كلّ فريق لنفسه بين مكتف من اللّغة بالمستوى الدلالي الأوّل فيها ومتجاوز ذلك إلى المستوى الدلالي الثاني حيث تفيد العربية على المجاز في الكلام العاديّ والكلام الفنّي ما يتجاوز الظاهر الواحد إلى الباطن المتعدّد. فكان محطّ الاختلاف، في نهاية الأمر، في القياس متعلّقا بأحدية القراءة أوتعدّدها. وكان المنهج الظاهري هوالمنهج الضامن لأحديّة التفسير وإن كلّف ذلك أصحابَه تجاهل المجاز وهوسنّة من سنن العرب في تخاطبها لا يشكّ فيها اثنان.

فمن الأمثلة في اختلاف التأويل بسبب القياس النموذجُ المذكور أعلاه في قول الرسول: " في أربعين شاة شاةٌ" حيث تراوح التفسير بين التقيّد بوجوب الشاة ولا شيء سواها على الظاهر وأنّ ما عدا السّائمة لا زكاة فيها، وقياس أبي حنيفة على الشاة، واعتباره أنّ الواجب إنّما هومقدار قيمتها من أيّ مال كان، وأيّده الغزالي على ذلك بقوله: "ولوفسّر النبيّ عليه الصلاة والسلام كلامه بذلك لم يكن متناقضا ولكان حكما بأنّ البدل يجري في الزكاة فهذا كلّه في محلّ الاجتهاد وإنّما تشمئزّ عنه طباع من لم يأنس بتوسّع العرب في الكلام وظنّ اللفظ نصّا في كلّ ما يسبق إليه الفهم." [2]

هذا عن القياس القائم على المشابهة. أمّا عن القياس القائم على المخالفة فإنّ ابن حزم مثلا في الإحكام قد توسّع فيه وميّز فيه بين موقفين في التأويل متقابلين أحدهما يرى أنّ "تعليق الحكم بأحوال معيّنة دليل على أنّ ما عداها مخالف لها"

---

(1) لنا أن نوسّع في مفهوم القياس ليكون في علم الكلام المنهج العقلي في معالجة قضايا الخلاف الديني والمذهبي، وليكون العقل عند المعتزلة الأسّ الأوّل الذي تنبني عليه معرفة الله وتوحيده وحكمته، والعقل متقدّم على الشريعة ومتقدّم على اللّغة في إقامة الدليل على الله في كلّ زمان، ولذلك فإنّ الاهتداء إلى الله لا يتوقّف حتما على بعث الرسل والأنبياء. (انظر شرح الزمخشري لقوله: "لِتُنْذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ" السّجدة 3 في ج 3 ص 240.

(2) "المستصفى" ص 396-399.

وإن لم يرد فيه نصّ "فإذا ورد نصّ من الله تعالى أومن رسوله صلّى الله عليه وسلّم معلّقة بصفة ما أوبزمان ما أوبعدد ما فإنّ ما عدا تلك الصفة، وما عدا ذلك الزمان وما عدا ذلك العدد فواجب أن يحكم فيه بخلاف الحكم في هذا المنصوص. وأمّا الموقف الثاني وقد اعتنقه حسب ابن حزم الظاهريون وبعض الشافعيين فقائل بأنّ الخطاب إذا ورد كما ذكرنا سابقا لم يدلّ على أنّ ما عداه بخلافه بل كان موقوفا على دليل [1] . وابن حزم الظاهري ممن يتبنّى هذا الموقف الثاني، وقد ضرب عليه أمثلة عديدة تؤيّد حاجة المؤوّل بالخلف إلى دليل. من ذلك قولك: لا تُعط غلامي درهما حتّى يعمل شغلا كذا. فقد أجمع الناس، على قول ابن حزم، أنّ "هذا يقتضي أنّه إذا عمله وجب أن يُعطَى الدرهم. قال: وهذا خطأ.. وإنّما في الكلام المذكور المنع من إعطاء الدرهم قبل عمل الشغل، وليس فيه بعد عمل الشغل لا إعطاؤه ولا منعه وذلك موقوف على أمر له حادث إمّا بمنع وإمّا بإعطاء." وقد أنكر ابن حزم إنكارا شديدا أن تكون قضيّة الحال قضيّة لغوية وقصر مجال النظر اللغويّ على ظاهر النصّ وطالبه بأن لا يقوّل النصّ إلاّ ما قام له عليه دليل منه وإلاّ فإنّ "من قال: ركبت اليوم سفينة .. لا يفهم منه أنّه ركب أيضا حمارا، أوأنّه لم يركبه، وأنّ من قال أكلت خبزا .. لا يفهم منه أنّه أكل لحما مع الخبز أم لم يأكله." [2]

فإذا ما استقرّ عند ابن حزم هذا المبدأ النظري في قراءة النصّ واستنباط الأحكام وتأكّد عندنا تعلّقه والتزامه به طلع علينا بعد صفحات قليلة بغير ما أرساه لنفسه من مناهج التفسير، فجوّز لنفسه استحضار مسكوت عنه في التركيب لا يدلّ عليه ظاهره بل يدلّ عليه منطق القرآن وفلسفة المشرّع ومقاصده فأوّل على التعميم ما كان في ظاهر الآية خاصّا في قوله: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ."(النساء/59) قال: "وليس تخصيصه الذين آمنوا بالذكر ههنا موجبا أنّ طاعة الله عزّ وجلّ لا تلزم الذين كفروا بل هي لازمة للكفّار كلزومها للمؤمنين ولا فرق" [3] وليس تأويل ابن حزم بمختلف هنا عمّا اتّهم فيه غيره في مواضع أخرى بغياب الدليل وذكر فيه من السنّة أمثلة عديدة تستحضر مسكوتا عنه مخالفا للمذكور أوموافقا لحكمه:

---

(1) "الإحكام" مجلّد 2 ص 323.

(2) "الإحكام في أصول الأحكام" مجلّد 2 ص 327.

(3) السّابق مجلّد 2 ص 348.

– من ذلك قولهم في الحديث النبوي: "الماء لا ينجسه شيء": هذا دليل على أنّ ما عداه ينجس وقيل هذا دليل على أنّ مثل الماء لا ينجس. وكلٌّ مفتقر إلى دليل.

– وفي قول الرسول: "الطعام بالطعام مِثْلاً بِمِثْلٍ: أفيه منع من بيع ما عدا الطعام مثل "بمثل" ؟

–وفي قوله: "نِعْم الإدام الخلّ": أفيه حكم على أنّ ما عداه بئس الإدام؟

– وفي قوله: "إذا بلغ الماء قُلّتين لم يحمل الخبث" أولم ينجس. أيصحّ منه أنّ ما دون القلّتين ينجس ؟ [1]

فهذا الاختلاف بين الظاهريّ وغيره وبين الظاهريّ ونفسه يقوم برهانا على صعوبة الالتزام في اللغة وفي المنطق بسلوك ثابت لا يحيد عنه صاحبه مهما كانت الأحوال والأزمان فقد تقتضي منّا قيمنا الفكريّة المسبّقة أن نتجاهل أحيانا ثوابتنا المنهجيّة في قراءة النصّ وقد تقتضي منّا اللّغة نفسها والمنطق نفسه ان لا نرى دائما وبصفة قارّة تحت رمال النصّ وصخوره مسكوتا عنه مختفيا في المواضع نفسها وبالأشكال نفسها فربّما كان موجودا تدلّ عليه الأدلّة وربّما كان غائبا رغم الأدلّة وربّما كان حاضرا رغم غياب الأدلّة في تراوح بين ما يريد الباثّ أن يظهره ويخفيه وما يريد القارئ أن يراه ويغيّبه فالمسكوت عنه في بيع ممّا عدا الطعام ظاهر في قول الرسول: "الطعام بالطعام مثلا بمثل" لأنّ الواقع يكرّسه.

إلاّ أنّ المسكوت عنه ليس بهذه البداهة في قول الآية: "وإنْ كُنَّ أُولاَتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ"(الطلاق/6) حيث جاز أن تدلّ على أنّ غير الحامل بخلاف الحامل لولا بيان السنّة [2] . ولقد منع ابن حزم سائلا أن يسأل سؤالا وجيها: لِم سَكَتَ عن ذكر غير الحامل هنا ؟ ولكنّه أجابه رغم ذلك عن سؤاله بقوله: "فقد ذكر وجوب النفقة لغير الحامل بسنّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم، ومن أراد جميع الأحكام كلّها في آية واحدة فهوعديم عقل متعلّل في إفساد الشريعة ». [3] ولعلّه أراد أن يقول من وراء ذلك إنّ الزوجة الحامل في هذه الآية هي موضوع الكلام أي أنّ المتكلّم يقصدها بعنايته ويركّز عليها هي دون غيرها فكان من الطبيعيّ إن نحن نظرنا إلى الأشياء أن لا يقع بصرنا إلاّ على البعض منها في لحظة

---

(1) السّابق مجلّد 2 ص 339–341.

(2) "الإحكام في أصول الأحكام" مجلّد 2 ص 326.

(3) السّابق مجلّد 2 ج 326.

معيّنة من علاقتنا بها فبتقطّع الرؤى وتجزّؤ الاهتمام يكون حضور الأشياء في الكلام والسكوت عن البعض منها وذلك السكوت عنها يكون متجاهلا لها غير قاصد لها إلاّ أنّه في مواضع أخرى يكون المسكوت عنه هوالمقصود ولا يمثّل النصّ الظاهر إلاّ دعوة إلى استحضاره، فإذا بمقاصد الباثّ تتحكّم في مكانة المسكوت عنه في الكلام، هذا إذا كان القرّاء متّفقين على تحديد مقاصده.

وممّا يمكن أن يُعدّ من المسكوت عنه اكتفاء المتكلّم، إذا تكلّم، بالتعبير الجزئيّ المنقوص عمّا يريد أن يقوله. فكأنّ وفاء اللغة بكلّ ما يعتمل في الصدر من المعاني والأحاسيس وكأنّ قدرة المتكلّم على الإحاطة بما تحتويه ذاته وعلى إفراغه في القوالب اللّغوية، من الأمور التي يصبوإليها الإنسان دون أن يدركها وهي تقوم شاهدا على ما في الإنسان من نسبية وقصور عن سبر أغوار الذات والإفصاح عنها. ولذلك التصقت صفة النقص بالكلام وبقي من المعاني فيه ما هومسكوت عنه ومن ثمّة خلقت عملية الشرح والتفسير والتحليل لنفسها وجودا شرعيا ضروريا تتعقّب فيه الكلامَ مصرّحة بما سكت عنه ومحلّلة لِما فيه من إيجاز وجاهرة بما فيه من تلميح وإيحاء.

والمسكوت عنه فيما يتلفّظ به المتلفّظ بعضه عفويّ راجع إلى الطبيعة البشرية وتعقّد العلاقة بين اللفظ والمعنى واللغة والفكر، وبعضه الآخر مقصود يتعمّد فيه المتلفّظ الإيجاز والكناية أسلوبا فنّيا في الكتابة أومنهجا معمّما مغمّضا مثيرا لتعدّد الفهم والتأويل. فكان أن اتّخذ الشرح، عند تناول المسكوت عنه، منهجين في التحليل أحدهما بيداغوجيّ تفسيري يسعى إلى الوقوف على مقاصد المتلفّظ ويدفع الشرح إلى الوجهة التي يظنّ أنّ المتلفّظ قد اتّخذها في كلامه والثاني تأويلي لا يبحث عن المعنى في النصّ بقدر ما يبحث عن المعنى في نفس متقبّله ما دام المتلفّظ قد صاغه صياغة لا تضمن القراءة الواحدة والاتّجاه الدلالي الواضح غير أنّ الفاصل بين التفسير والتأويل، وإن كان في التنظير فاصلا جليّا بين طرفين من أنماط الكتابة مصرّح بمقاصده وملمّح، لا يتجلّى في واقع الكتابة والقراءة بنفس الوضوح الذي به يوصف في البحث النظري، ففي الواقع تتشابك الحدود وتتداخل بين التفسير والتأويل، والمسكوت عنه يمكن أن يكون قولا سكت عنه الكاتب وأن يكون قولا توهّم القارئ سكوت الكاتب عنه وأن يكون قولا سكت عنه القارئ.

وإذا بالمسكوت عنه ممارسة يمكن أن تصدر من الكاتب يخفي من خلاله بعض مقاصده ويمكن أن تصدر من القارئ يخفي من خلاله بعض نواياه فيزلّق في شرحه

للنصّ من الإشارات ما لا يقوم عليه دليل في النص فيوجّه تأويله بطريقة مسكوت عنها إلى ما يوافق نزعته وأهواءه وبذلك يتضاعف حضور المسكوت عنه إذ قد يمارسه الكاتب للنصّ وقد يمارسه القارئ للنصّ الذي إذا كتب في نصّ الكاتب نصّا يتحوّل من قارئ إلى كاتب يقرأ الناس له تأويله على النصّ المشروح.

وإذا تناولنا في ما سبق ما يسكت عنه الكاتب وينبّه إليه الشارح فإنّنا في ما يلي نهتمّ بما يسكت عنه الشارح من مقاصده أوما يلمّح إليه تلميحا مغرضا غير بريء ممّا يمكن أن نعدّه من المسكوت عنه المركّب أومن الكناية عن الكناية أومن التلميح إلى التلميح.

والشارح في ما يدسّه من مواقفه وآرائه في غضون شرحه يتّخذ حيلا لغوية مختلفة تتفاوت في مدى ظهورها ومدى تواترها والقصد إليها نقف في ما يلي على البارز منها:

3.6) المسكوت عنه هو بيان الأسباب

في الآيات الآتيات معان قرآنية تُحْرِج المفسّر المعتزلي لِما فيها في ظاهرها من دلالة على إرادة الله الفاعلة في سلوك العباد فالتجأ الزمخشري فيها إلى إضافة أحوال وأسباب وأعراض لا تُفهم من سياق الآية يعتبرها الشارح من المسكوت عنه ويوظّفها في إخراج المعنى إلى ما يناسب المذهب.

أ) إضافة المفعول لأجله

+ "ذَلِكَ الفَضْلُ مِنَ اللَّهِ وكَفَى باللَّهِ عَلِيمًا"(النساء / 70): قال الزمخشري: ... والمعنى أنّ ما أعطي المطيعون ... تفضّل به عليهم تبعا لثوابهم.[1]

+ "مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ومَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ" (النساء/79) قال الزمخشري ما أصابك يا إنسان ... من حسنة أي من نعمة وإحسان فمن الله تفضّلا منه وإحسانا وامتنانا وامتحانا[2] ... ولاحظ كيف انزلق الزمخشري في العطف من التفضّل إلى الامتحان.

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 541.
(2) السّابق ج 1 ص 546.

ب) إضافة الآلة

+ "يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ" (آل عمران/ 129)

قال الزمخشري: وعن الحسن (يغفر لمن يشاء) بالتوبة وتُعتبر التوبة من المسكوت عنه في النصّ وهي من المقالات المفرّقة بين السنّة والمعتزلة.

+ "سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الحَقِّ" (الأعراف/146)

قال الزمخشري (سأصرف عن آياتي) بالطبع على قلوب المتكبّرين وخذلانهم فلا يفكّرون فيها ولا يعتبرون بها غفلةً وانهماكا في مايشغلهم عنها من شهواتهم. [1]

+ " والَّذِينَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ ولَنَجْزِيَنَّهُمْ أَحْسَنَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ"(العنكبوت 7).

قال الزمخشري: "إمّا أن يريد قوما مسلمين صالحين قد أساءوا في بعض أعمالهم وسيّئاتُهم مغمورة بحسناتهم فهويكفرها عنهم ... وإمّا قوما مشركين آمنوا وعملوا الصالحات فالله عزّ وجلّ يكفر سيّئاتهم بأن يسقط عقاب ما تقدّم لهم من الكفر والمعصية ويجزيهم أحسن جزاء أعمالهم في الإسلام [2] "فكرّس بإضافته مبدأ الحسنات تغمر السيّئات وإن لم تكن توبة. وهومعنى مذهبي سكتت عنه الآية وسكت عنه الزمخشري وكأنّه عند الجاهل لقواعد الفرقة معنى بديهيّ يؤدّي نصّ الآية إليه حتما. والأمر في الحقيقة ليس كذلك.

ج) إضافة النعت

+ "وقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَانُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادُ مُكَرَّمُونَ" (الأنبياء/26)

قال الزّمخشري: (مكرمون) مقرّبون عندي مفضّلون على سائر العباد لِما هم عليه من أحوال وصفات ليست لغيرهم . قال أحمد بن المنير في الردّ عليه: "وهذا التفسير من جعْل القرآن تبعا للرأي، فإنّه لمّا كان يعتقد تفضيل الملائكة على الرسل نزّل الآية على معتقده: وليس غرضنا إلاّ بيان أنّه حمل الآية ما لا تحتمله وتناول منها ما لا تعطيه، لأنّه ادّعى أنّهم مكرمون على سائر الخلق لا على بعضهم، فدعواه شاملة ودليله مطلق" [3] .

---

(1) السّابق ج 2 ص 117.

(2) "الكشّاف" ج 3 ص 197.

(3) في هامش "الكشّاف" ج 2 ص 569.

+ "ويَا قَوْمِ أَوْفُوا المِكْيَالَ والمِيزَانَ بِالقِسْطِ" (هود/85)

قال الزمخشري مزلّقا مكانة العقل وتقدّمه: "ثمّ ورد الأمر بالإيفاء الذي هوحسن في العقول..." [1] .

د) إضافة المفعول به

+ ألاَ هُوالعَزِيزُ الغَفّارُ (الزمر/5)

قال الزّمخشري: (الغفّار) لذنوب التائبين [2] . فقيّد الغفران بالتوبة دون أن تدلّ الآية على ذلك ودون أن يصل إضافته تلك باختلافات مذهبية.

+ ومَن يُطع الله ورسولَه (في ولاية عليّ وولاية الأئمّة من بعده) فقد فاز فوزا عظيما.

+ ومَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللّهِ (في عليّ والأئمة) [3] .

+ ولَقَدْ عَهِدْنَا إلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ (كلمات في محمد وعليّ وفاطمة والحسن والحسين والأئمة عليهم السلام من ذرّيتهم) فنَسِيَ [4] (طه/115).

+ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ (في ولاية عليّ) فَآمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ وإنْ تَكْفُرُوا (بولاية عليّ) فَإنَّ لِلّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ ومَا فِي الأَرْضِ [5] .

هـ) تحديد الأسماء المبهمة

من الألفاظ والتراكيب في القرآن ما جاء عامّا غائما سكت النصّ عن تحديد معناه وضبط مجاله ولم يُجْدِ الرجوع فيه إلى المعاجم نفعا لأنّه من الألفاظ التي تستمدّ دلالتها بالدرجة الأولى من السياق الذي نزلت فيه فإذا شرحها المفسّر جعل لها من المعاني ما يوافق مذهبه دون أن يصرّح بالدوافع الايديولوجية إلى ذلك ودون أن يلفت إليها النظر فتبدو في الشرح وكأنّها من المعاني البديهية المتعلّقة باللفظ. من ذلك شرح الزمخشريّ "للعمل" في قول القرآن: "وذُوقُوا عَذابَ الخلْدِ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ"(السّجدة/14). قال: وذوقوا العذاب المخلّد في جهنّم بسبب ما عملتم من المعاصي والكبائر الموبقة.

---

(1) "الكشاف" ج 2 ص 285.
(2) السّابق ج 3 ص 387.
(3) "أصول كافي" ج 2 ص 279.
(4) السّابق ج 2 ص 283.
(5) "أصول كافي" ج 2 ص 295.

ومنه شرح "الفاحشة" و"ظلم النفس" في قوله: والذينَ إذا فَعَلُوا فَاحِشَةً أوظَلَمُوا أنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ ..."(آل عمران/135) فقد عدّد الزمخشري فيهما تأويلات مختلفة:

- الفاحشة: فعلة متزايدة القبح
- ظلم النفس: الذنب أيّ ذنب كان
- الفاحشة: الزنا
- ظلم النفس: ما دون الزنا من القُبلة واللمسة ونحوهما
- الفاحشة: الكبيرة
- ظلم النفس: الصغيرة [1]

و) تحديد الأسماء الموصولة المشتركة

+ "يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ ويُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ" (آل عمران/129)

قال الزمخشري: (ويعذّب من يشاء) ولا يشاء أن يعذّب إلاّ للمستوجبين للعذاب. [2]

+ جَاءَكُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ ولاَ يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنْ القَوْمِ المُجْرِمِينَ" (يوسف/110)

قال الزمخشري: والمراد بـ(مَن نشاء) المؤمنون لأنّهم الذين يستأهلون أن يشاء نجاتهم، وقد بيّن ذلك بقوله (ولا يردّ بأسنا عن القوم المجرمين) [3].

ز) التعريض بمعتقد الخصوم

في القرآن آيات لا تحصى اتّخذ فيها التركيب أسلوب التعميم ورأى فيه أصحاب المذاهب مناسبة لتقويل النصّ قولا يؤيّدهم وهم في هذه الآيات لا يستندون إلى لفظ معيّن في التركيب أوإلى أسلوب محدّد فيه وإنّما يتوجّهون إلى المعنى العام الجملي في الآية فيعلّقون عليه تعليقا خارجيا فيه من التوسّع والإطناب والتفصيل ما يدسّون فيه معتقداتهم التي لا يقوم في الآية الدليل الواضح الشاهد على ورودها فيها. من هذا القبيل قول الزمخشري في "لَوأَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لاَتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إنْ كُنَّا فاعِلِينَ"(الأنبياء/17) قال: كأنّه قال: سبحاننا أن نتّخذ اللّهو واللّعب بل من عادتنا وموجب حكمتنا واستغنائنا عن القبيح أن نغلب اللهوبالجدّ وندحض الباطل بالحقّ.

---

(1) "الكشاف" ج 2 ص 464.

(2) السّابق ج 1 ص 413-414.

(3) "الكشاف" ج 2 ص 347.

وقد ردّ عليه أحمد بن المنير بما يدلّ على أنّ الزمخشري يسرّب في تحليله معنى مذهبيا مسكوتا عنه قال: "وله (أي الزمخشريّ) تحت قوله: " واستغنائنا عن القبيح" دفين من البدعةوالضلالة ولكنّه من الكنوز التي يحمى عليها في نار جهنّم، وذلك أن القدرية يوجبون على الله تعالى رعاية المصالح وفعل ما يتوهّمونه حسنا بعقولهم ويظنّون أنّ الحكمة تقتضي ذلك فلا يستغني الحكيم على زعمهم عن خلق الحسن على وفق الحكمة ... فإلى ذلك يلوح الزمخشري..." [1] .

وحلّل الزمخشري "الغرور" في قول الآية: وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلاَّ غُرُورًا"(الإسراء/64) تحليلا معتزليا فيه تعريض بأهل السنّة قال هو المواعيد الكاذبة من شفاعة الآلهة والكرامة على الله بالأنساب الشريفة وتسويف التوبة ومغفرة الذنوب بدونها والاتّكال على الرحمة وشفاعة الرسول في الكبائر والخروج من النار بعد أن يصيروا حمما وإيثار العاجل على الآجل [2] .

---

(1) السّابق ج 2 ص 566.

(2) السّابق ج 2 ص 457/ وانظر في هذا المعنى: "الكشّاف" ج 2 ص 128/ ص 487/ ص 317/ ج 3: ص 300 وص 186/ ج 1 ص، 564.

الفصل الثّالث:

علاقة التأويل بالبلاغة

لقد تناولنا في المبحث المعجمي مختلف الأسباب ومختلف الوجوه التي تساهم بها الدلالة المعجميّة في أن يكون تلقّي القرآن خاصّة والنصّ عامّة تلقّيا مختلفا وأن يخرجه المفسّرون على تأويلات شتّى ولقد تناول البحث المفردة القرآنيّة في صفاتها الموضوعيّة التي لا تتميّز بها العربيّة عن غيرها من سائر اللغات كالذي فيها من الترادف والاشتراك والتضادّ وما يترتّب على ذلك من تأرجح في الفهم والتفسير، وتناولها في علاقتها الذاتيّة بمفسّرها يطوّعها إلى ما يحسبّ أن يكون عليه المعنى في النصّ إلاّ أنّنا لم نستنفد في باب المعجم كلّ الوجوه المفرزة لتعدّد التأويل في اللفظة المفردة ذلك أنّنا قد ركّزنا -فيما سبق- على الدلالة الثابتة للفظة وهي دلالة مشتركة عند الناطقين باللغة تُحصيها المعاجم وإن هي اكتسبت في التركيب من الفويرقات الدلاليّة اللطيفة ما يعدّل معناها المعجمي بعض التعديل. أمّا الذي لم يحصل درسه في اللفظ المفرد وأخّرناه إلى هذا المقام فهو الوجه البلاغيّ للكلمة المولّد لاختلاف التأويل. والمقصود بالوجه البلاغي -على خلاف ما كنّا فيه- أن تكتسب اللفظة في التركيب دلالة سياقيّة خاصّة غير مشتركة وغير منصوص عليها في المعاجم فتخرج من بوتقة الاصطلاح والتواضع لتمثّل اجتهادا فرديّا ظرفيّا في اللغة تتحرّك فيه اللفظة من معناها الأوّل المشترك المتوقع إلى معان ثانية نصّية طريفة يدلّ عليها السياق فتكون من أكبر أسباب الاختلاف في التأويل بحسب أن تفهم على معناها الشائع أو معناها الخاصّ. ولهذا الاعتبار أردفنا البحث في الدلالة المعجميّة بالبحث في الدلالة البلاغيّة إذ بين المجالين اشتراك في الاهتمام بدلالة اللفظ المفرد وذلك الاشتراك كثيرا ما يكون متسبّبا في الخلط بين المستويين المعجميّ والبلاغيّ عند من يتولّون دراسة اللفظ المفرد.

والجدير بالملاحظة في هذا المقام انّ كلامنا في البلاغة القرآنيّة لا يتعلّق هنا إلاّ بجانب من جوانبها وهو ذلك الذي كانت البلاغة فيه عاملا من عوامل الاختلاف

والتأويل عند قرّاء القرآن. أمّا البلاغة من حيث هي فنّ القول وأمارة من أمارات الأسلوب القرآني وإعجازه فالكلام عنها لاحق في باب قادم.

1) الحقيقة والمجاز

في الاستعمال يخرج المتكلّم اللّغة من حيّز القدرة إلى حيّز الإنجاز، واستعماله للغة إمّا أن يكون استعمالا عاديّا مألوفا لا يراد منه سوى التواصل والإخبار وإمّا أن يكون استعمالا فنّيا مبدعا يرمي إلى ما بعد الإخبار من إقناع وتأثير. وفي هذه الحالة فإنّ توظيف المجاز من أهمّ الأدوات اللّغوية مساهمة في أدبيّة القول وجماله. ولم نر رجال الأدب والنقد يختلفون في منزلة المجاز وفضله في الكلام الفنّي الذي يسعى إلى « إثبات الغرض المقصود في نفس السّامع بالتخييل والتصوير حتّى يكاد ينظر إليه عيانا"[1] إذ "أعجبُ ما في العبارة المجازيّة أنّها تنقل السّامع عن خلقه الطبيعيّ في بعض الأحوال حتّى إنّها لَيسمح بها البخيل ويَشجُع بها الجبانُ ويحكم بها الطائش المتسرّع، ويجد المخاطب بها عند سماعها نشوة كنشوة الخمر، حتّى إذا قطع عنه ذلك الكلام أفاق وندم على ما كان منه من بذْل مال أو ترك عقوبة أو إقدام على أمر مهول، وهذا هو فحوى السّحر الحلال، المستغنيٍ عن إلقاء العصا والحبال »[2] فإذا كان هذا شأن المجاز في الإنشاء البشري فإنّ أمره في النصّ القرآني لم يكن على هذا الحظّ من الإجماع والإطراء إذ من المسلمين من أنكر وجود المجاز في القرآن بدعوى أنّ الذي يستعمل المجاز في كلامه إنّما يركن إليه عجزا منه عن آداء المعنى بالحقيقة[3]. ومثل هذا القول لا يعتدّ به[4] إذ اتّفق المسلمون عامّة على ورود المجاز في القرآن، وكيف السّبيل إلى إنكاره في مثل قول القرآن: "ولاَ تَأْكُلُوا أمْوَالكُمْ بَيْنَكُمْ بالبَاطِل" أو قوله: "واسْأَلْ القَرْيَةَ". وإنّما اختلف المسلمون في مدى وجود المجاز في القرآن فاعتبره بعضهم من التراكيب القليلة الشّاذة أمّا الأصل في الكلام فَعَلى الحقيقة. نستشفّ هذا الموقف من خلال تعريف رجال من أمثال ابن فارس للحقيقة والمجاز قال: الحقيقة: الكلامُ الموضوع موضعه الذي ليس باستعارة،

---

(1) "المثل السّائر" ج 1 ص 110-111/ط. دار النهضة مصر د ت.

(2) السّابق ص 111.

(3) "البرهان" ج 2 ص 255.

(4) قال الزركشي في الردّ على هؤلاء: ولو سقط المجاز من القرآن سقط شطر الحسن (ج 2 ص 255).

ولا تمثيل، ولا تقديم فيه ولا تأخير. وهذا أكثر الكلام، وأكثر آي القرآن وشعر العرب على هذا."[1]

ومقابلَ ذلك فقد اعتبر رجال من أمثال ابن جنّي أنّ أكثر اللّغة من المجاز لا من الحقيقة وقد ذهب به التعصّب للمجاز إلى أن عدّ من المجاز أقوالا تُحمل في العادة على الحقيقة من قبيل قولك: "قام زيد و"ضربتُ زيدًا" وإنّما كان من زيد بعضُ القيام، ولم يُضرب منه إلاّ بعضه حتّى أنّك تقول ضربتُ زيدًا رأسه[2] ولم يكن هذان الموقفان المتقابلان من الحقيقة والمجاز سوى ظلّين لخلاف جوهريّ مذهبيّ في تأويل القرآن بين طائفتين تحبّ إحداهما أن تكتفي من النصّ بالحقيقة أي بالمعاني الأوائل على ظاهرها وتحبّ الثانيّة، على العكس، أن ترى في النصّ مستويين حقيقيّا ومجازيّا ظاهرا وباطنا، لا تقنع من التركيب بمعانيه الأوائل إذ المعنى الحقيقي من الآية كامن في المعاني الرمزيّة المجازية الثواني وبذلك تنتصب ثنائيّة المنقول والمعقول والتفسير والتأويل والظاهر والباطن من جديد عن طريق الحقيقة والمجاز وإنّما القضيّة في نهاية الأمر قضيّة واحدة.

وقد عالج رجال اللّغة ورجال الدين على السواء قضيّة الحقيقة والمجاز معالجة واسعة عميقة لخطورة اتّصالها بالدلالة[3] وكثرة دورانها في الاستعمال وكان للأصوليين خاصّة تأمّل في المسألة واجتهاد في وضع إطار نظريّ فيه ضبط للمفاهيم ولأصنافها وسبل استغلالها في نزعة تقعيديّة جدليّة فيها دعوة واضحة إلى تصوّر معلوم في مجاز القرآن وردّ ضمنيّ، وربّما كان صريحا، على سلوك مغاير يزيغ بالمعنى إلى غير ما يريده التأويل الأصولي"[4]. فمن المعاني اللّطيفة التي تجدر الإشارة إليها الفرقُ القائم بين الظاهر والباطن من جهة والحقيقة والمجاز من جهة ثانية والأصوليون، وإن فصلوا بين هذين الزوجين، لا يميّزون بينهما تمييزا واعيا وإنّما

---

(1) "المزهر" ج 1 ص 355.

(2) "المزهر" ج 1 ص 357-358.

(3) قال ابن الأثير: هذا الفصل مهمّ كبير من مهمّات علم البيان، لا بل هو علم البيان بأجمعه ج1 ص 84.

(4) علما بأنّ الأصوليين و إن اتّفقوا على خطّ عامّ في نهج التأويل و أدواته يختلفون فيما بينهم في مدى استخدام تلك الأدوات و مواضعها.

نستشفّ الفرق بينهما من خلال الأمثلة المضروبة في كلّ جنس منهما[1] فكلّما استُعمل اللّفظ على الحقيقة كان تفسيره على الظاهر، ولكن ليس كلّ ظاهر من الكلام مستعملا على الحقيقة، كما أنّ كلّ باطن فهو من المجاز وليس كلّ مجاز من الباطن. إنّ الظاهر، بعبارة أخرى، هو "اللّفظ الذي يغلب على الظنّ فهم معنى منه من غير قطع فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونصّ"[2]. وإنّما تحصل القناعة بالظاهر إذا كان موافقا للسان العربيّ وسننه وموافقا لمقاصد الشريعة ومعانيها المأثورة عن الرسول والصحابة والتّابعين وإلاّ فهل تحريم الله القتال في الأشهر الحرُم يعني إباحة الاعتداء فيما عداها من أشهر السنة؟ وهل قوله: "المُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِلَّه" مانع من أن يكون الملك في غير يومئذ للّه؟ وهل قوله: "ولاَ تُكْرِهُوا فَتَياتكُمْ عَلَى البَغَاءِ إنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا" مبيح للبغاء إن لم يردن تحصّنا"[3]. ولذلك "فإنّ الخطاب لا يُفهم منه إلاّ ما قضى لفظه فقط، وأنّ لكلّ قضيّة حكم اسمها فقط، وما عداه فغير محكوم له، لا بوفاقها ولا بخلافها لكنّا نطلب دليل ما عداها من نصّ وارد اسمه، وحكم مسموع فيه أومن إجماع..."[4] فهذا هو الظاهر وهو مختلف بعض الاختلاف عن الحقيقة أمّا الباطن فأن يسند إلى النصّ مقصد غير المعنى المتبادر منه إلى الذّهن، ومن هذه الجهة فهو شبيه بالمجاز إلاّ أنّه أوسع منه لأنّه لا يتعلّق باللّفظ المفرد بقدر تعلّقه بالأحكام والمقاصد والقياس... قال الشاطبي في تعريف الباطن بحسب المقاصد: "كلّ ما كان من المعاني التي تقتضي تحقيق المخاطب بوصف العبودية والإقرار للّه بالربوبيّة فذلك هو الباطن المراد والمقصود الذي أنزل القرآن من أجله..."[5] وهو يشترط في التأويل بالباطن شرطين: أن يصحّ على مقتضى الظاهر المقرّر في لسان العرب ويجري على المقاصد العربية أوّلا، وأن يكون له شاهد نصّا أو ظاهرا في محلّ آخر يشهد لصحّته من غير معارض ثانيا"[6]. ولذلك فهو يستنكف من تأويل الباطنيّة المنافي لمقاصد الشريعة وقواعد العربية كالذي في تفسير: "هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ" على أنّه بيان بن

(1) والفرق بينهما في غاية الدقّة و من أجل ذلك عُدّ الظاهر مرادفا للحقيقة والباطن مرادفا للمجاز فقام أحدهما مقام الثاني لرهافة الفرق بينهما.

(2) "المستصفى" ص 390.

(3) "الإحكام في أصول الأحكام مجلّد 2 ص 358.

(4) السّابق مجلّد 2 ص 359.

(5) "الموافقات" ج 3 ص 388.

(6) السّابق ج 3 ص 394.

سمعان، قال: "وإذا كان بيان في الآيـة عَلَما فأيّ معنى لقولـه: هذا بيـان للنـاس؟ كما يقال هذا زيد للناس"[1]. أمّا الباطن الذي يرتضيـه الشـاطبيّ فمنـه أن يـرى ابـن عبّاس دنوّ أجل الرسول من قول الآية: إذا جاء نصر الله أو قول عمر مستشـعرا نعيـه عليه السّلام: ما بعد الكمال إلاّ النقصان، وذلك عند قول القرآن: "اليَوْمَ اَكْمَلْـتُ لَكُمْ دِينَكُمْ"[2] فكأنّ الباطن لا يتعلّق بتطوّر الدلالة المعجميّة كمـا هوالشأن في المجاز بقـدر ما يتعلّق بدلالة مسكوت عنها لا تدرك من النصّ بقدر ما تدرك مـن السّياق الحـافّ بالنصّ وأبرزها مقصديّة المشرع التي يمكن أن تفهم عند متقبّلها فهما مختلفا بحسـب الأوضاع الاجتماعيّة والتاريخيّة المتنوّعة ممّا يعكسه الفقه الإسلامي عكسـا جليّا مـن خـلال اختـلاف الأئمّـة في مفـهوم المصلحـة العامّـة والخاصّـة ومقـاصد الشـريعة مـن المأمورات والمنهيّات وغيرها.

أمّا المجاز فكأنّ حظّه من التنظير عند الأصوليـين دون حـظّ « الباطـــــن »، وبعبارة أصحّ فكأنّ مـا قيـل في "الظـاهر والبـاطن" منسـحب علـى الحقيقـة والمجـاز لالتباس الزوجين أحدهما بالثاني، فقد أوقفنا الأصوليون على أصناف المجاز اللّغـويّ والعرفيّ والشّرعيّ وحاولوا أن يحصروا الشروط الواجب توفّرها حتّى يُؤوّل اللّفـظ علـى المجاز لا على الحقيقة، وأهـمّ تلك الشـروط أن تقـوم علاقـة تشـابه أو تجـاور بـين المعنـى الحقيقيّ والمعنـى المجازيّ وأن تقـوم قرينـة منطقيّـة أو تركيبيّـة نصّيـة أو نقليّة مشرّعة للتأويل المجازي، فإذا لم تستقم الحجّة من هذه الحجج للمؤوّل فـالأولى أن يفسّر اللّفظ على الحقيقة. قال ابن الأثير في هذا المعنى المتواتر: "واعلم أنّه إذا ورد عليك كلام يجوز أن يُحمل معناه على طريق الحقيقة وعلى طريـق المجـاز بـاختلاف لفظه، فانظر، فإن كان لا مزيّة لِمَعناه في حمله علـى طريـق المجـاز، فـلا ينبغـي أن يُحمل إلاّ على طريق الحقيقة، لأنّها هـي الأصـل والمجـاز هـو الفـرع ولا يُعـدل عـن الأصل إلى الفرع إلاّ لفائدة..."[3] والفائدة عند البلاغيين فنّيـة يحصـل فيـها بالمجـاز تأكيد المعنى وتخييله والتوسّع فيه. أمّا الفائدة عند رجـال الديـن فتشـريعيّة مرتبطـة بحقيقة الذات الإلاهيّة وحقيقة الأحكام الصادرة عنها للفوز بالدّارين.

---

(1) السّابق ج 3 ص 392 و ممّا يرفضه الشّاطبي في تفسير الباطنيّة أن يعني الصيام الإمساك عن كشف السرّ و أن يراد من الصفا والمروة النبيء و عليّ (الموافقات ج 3 ص 394-395).

(2) "الموافقات" ج 3 ص 384.

(3) "المثل السّائر" ج 1 ص 89.

لقد انتهى الأصوليون والمنظّرون عامّة، رغم تفاوت بينهم في توظيف أصول الفقه، إلى إقامة موقف نظريّ في مسالة الظاهر والباطن والحقيقة والمجاز يدعو إلى تفسير النصّ بالظاهر، وهو، وإن لم ينف المجاز، يضيّق من مسالكه وأسبابه ويستدعي له الحجّة النقليّة والعقليّة واللّغويّة باعتبار أنّ التأويل على المجاز من أيسر المداخل وأخطرها إلى الدلالة القرآنيّة وعامل كبير من عوامل الفرقة بين المسلمين في شريعتهم، فكانت الدعوة إلى أحديّة الرؤية في المجاز دعوة إلى تبنّي المذهب الواحد والتأويل الواحد وهو التأويل السنّي.

فإذا كان هذا هو الإطار النّظريّ لمسألة الحقيقة والمجاز فكيف كان شانها في مجال الممارسة من حيث هي سبب من أسباب الاختلاف في فهم معاني القرآن؟ إنّ أوّل ما تجدر الإشارة إليه هو أنّ المجاز القرآني مجاز عربيّ وأنّنا لم نعثر فيما اطّلعنا عليه من التفاسير قولا يفيد بأنّ التركيب القرآني يتّخذ في ابتداع المجاز أسلوبا مخالفا للأساليب المتّبعة في اللّغة العربية، بل إنّ المفسّر كثيرا ما يهوّن ممّا قد يُعتبر شذوذا تركيبيّا في القرآن بأن يرجعه إلى مألوف كلام العرب ويستشهد عليه من أشعارهم وأمثالهم ما يدلّ على أنّ القرآن متكلّم بلسان عربيّ مبين. ولم نر المفسّرين، وهم يتناولون المجاز القرآني ينزّلون الأسلوب القرآني في حلقة تاريخيّة من تطوّر اللّغة العربيّة يكون للقرآن فيها ضلع في ابتكار مجاز لم يسبق إليه يكون بكرا أيّام الوحي غريبا عن السابقين مألوفا لدى اللاّحقين فاقدا بتقادم العهد نضارته التي كانت له ساعة ابتكاره ساقطا في بحر الكلام العاديّ لا يندهش له مسلم القرن الرابع اندهاش قارئه في القرن الأوّل عملا بسنّة التطوّر اللّغويّ التي تقتضي أن لا يكون ردّ فعل القرّاء والمتكلّمين واحدا عبر العصور في تعاملهم مع اللّفظ الواحد أو التركيب الواحد والتي تقتضي أن لا يستقرّ اللّفظ الواحد على حال واحدة وأن يصيبه من التغيّر بحسب ما تمليه الأوضاع الاجتماعيّة والثقافيّة. فالمجاز القرآني مجاز فوق الزمن، ولغة القرآن لغة خارجة عن عجلة الزمن بل هي اللّغة المعيار التي عليها نعدّل عربيّتنا مهما تقدّم بنا الزمن ولذلك فإنّ مجاز القرآن قديم حديث توارثته الأجيال دون أن يفقد نضارته وحداثته ولذلك لم يلتفت المفسّرون إلى تاريخيّة المجاز القرآني بل عالجوه من حيث هو أسلوب عربيّ والتزموا فيه بقواعد اللّغة العربيّة فتناسى التفسير السنّي، خدمةً لمبادئه، خصوصيات الذات الإلاهيّة وصفاتها وأوّل على الظاهر والحقيقة قول الآية: "وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة"، حيث يجوّزون

المشاركة في الوعد بين موسى وربّه وقد دلّت عليها صيغة المشاركة في "واعد" وعقّب الطبري في هذا الموضع بما يدعو إلى إخضاع القرآن لقواعد الاستعمال العربي وإن لم يكن الله فيه متكلّما عاديًا. قال: "إنّ انفراد الله بالوعد والوعيد في الثواب والعقاب والخير والشرّ والنفع والضرّ الذي هو بيده وإليه دون سائر خلقه لا يحيل الكلام الجاري بين الناس في استعمالهم إيّاه عن وجوهه ولا يغيّره عن معانيه والجاري بين الناس من الكلام المفهوم ما وصفنا من أنّ كلّ إيعاد كان بين اثنين فهو وعد من كلّ واحد منهما صاحبه ومواعدة بينهما"[1].

ومدار الكلام في هذا الباب أنّ آيات كثيرة قد احتملت أكثر من معنى بحسب أن يؤوّل اللّفظ فيها على الحقيقة أو على المجاز. فمنها آيات قبلت التأويل على الحقيقة وعلى المجاز معا بدون تفضيل أو ترجيح لأحدهما على الثاني، ومنها آيات كانت محلّ خلاف انتهى فيه المفسّرون إلى الترجيح بناءً على حجج متنوّعة الأجناس تتراوح بين الحجّة المذهبيّة في إطار الصراع الديني والحجّة الموضوعيّة في إطار الاجتهاد في فهم المقاصد القرآنيّة. فممّا احتمل الوجهين قوله: "وإِذَا قُرِئَ القُرآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وأَنْصِتُوا"[2] حيث فسّر الاستماع، على الحقيقة، بأنّه الاستماع والإنصات وقت قراءة القرآن وفسّر على المجاز فقيل استمعوا له أي "اعملوا بما فيه ولا تجاوزوه". ومن ذلك تفسير الموازين في قوله: "ونَضَع الموازين القِسطَ لِيوم القيامة" فالموازين تحتمل دلالة مجازيّة هي محاسبة الانسان بالعدل على أفعاله ودلالة حقيقية هي وزن أعمال الانسان على الحقيقة. قال الزمخشري: "فإن قلت: كيف توزن الأعمال وإنّما هي أعراض؟ قلت: فيه قولان: أحدهما توزن صحائف الأفعال والثاني تجعل في كفّة الحسنات جواهرُ بيضٌ وفي كفّة السّيئات جواهرُ سُودٌ مظلمة"[3]. ومن لطيف ما يذهب إليه الزمخشري في تفسير القرآن اعتباره للأسلوب الدارج عند قراءة الأسلوب الفنّي المكتوب. فهو لا يقيم بينهما الفصل الذي نعمد نحن إليه اليوم في ثقافتنا وتحليلنا، ذلك لأنّ الواحد منّا اليوم إذا كتب اجتهد في تحاشي الأسلوب العامّيّ، فإن حشره في الكتابة بالفصحى خشي من أن يُتّهم بالأسلوب

---

(1) البقرة/51 في "جامع البيان" ج 1 ص 221.

(2) الأعراف/ 204 في "الكشّاف" ج 1 ص 139.

(3) الأنبياء/47 في "الكشّاف" ج 2 ص 574 و انظر مثلا تفسير "فار التنّور" (المؤمنون/27) في "الكشّاف" ج 3 ص 30.

العاميّ السّاقط، أمّا الزمخشري فقد جوّز في الآية: "قَالُوا أجِئتنا لِنَعْبُدَ اللَّه وَحْدَهُ" أن يكون المجيء على الحقيقة "وأن لا يريدوا حقيقة المجيء ولكن التعرّض بذلك والقصد كما يقال ذهب يشتمني ولا يراد حقيقة الذهاب، كأنّهم قالوا: أقصدتنا لِنعبد الله وحده وتعرّضتَ لنا بتكليف ذلك"[1]، وبعبارة أخرى فإنّ المقصود من "المجيء" مجازا هو إرادة الشيء وقصده كالذي في قولنا بالعاميّة "جاء يربح صادو بو ربّيح" فإذا بهذا المعنى المجازي قائم في العربية من عصر الزمخشري إلى عصرنا هذا، وإذا بالزمخشري يجرؤ على إسقاط عربيته على النصّ القرآني. فهل استعمل القرآن المجيء بمعنى الإرادة؟ وهل كان هذا المعنى فصيحا في العربية فانحدر اليوم إلى العربية الدارجة؟ إن كان ذلك فلِمَ لا يُجوّز العربي اليوم لنفسه أن يراشح بين الأسلوبيين المكتوب والعاميّ بدون أن يحمّل الاستعمال العاميّ شحنة تهجينيّة دنيا؟

وبالإضافة إلى ما كنّا بصدده من الآيات التي جاز فيها قولان أحدهما على الحقيقة والثاني على المجاز وغابت فيها دواعي تفضيل قراءة على أخرى فإنّ المفسّرين، في مواضع كثيرة أخرى من هذا القبيل، قد جنحوا إلى تبنّي قراءة ما ورفضوا ما عداها تدفعهم إلى ذلك دوافع متعدّدة كأنّ أهمّها الأسباب المذهبيّة: ولعلّ أوّل ما يتبادر منها إلى الخاطر الخلاف البارز بين أهل السنّة والمعتزلة في آيات التجسيد وما يتبع ذلك من آيات في تشخيص الجماد والحيوان فهمها أهل السنّة على ظاهرها وحقيقتها وفهمتها المعتزلة على المجاز. قال الزمخشري في تأويل النظر الإلاهيّ تأويلا مجازيا في قوله: "أولئك لاَ خَلاَقَ لهم في الآخرة ولا يُكلّمهمُ الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة" قال: "(ولا ينظر إليهم) مجاز عن الاستهانة بهم والسّخط عليهم، تقول فلان لا ينظر إلى فلان تريد نفي اعتداده به واحسانه إليه. لأنّ من اعتدّ بالإنسان التفت إليه وأعاره نظر عينيه ثمّ كثر حتّى صار عبارة عن الاعتداد والإحسان وإن لم يكن ثمّ نظر..."[2] ولقد تنزّل هذا التباين في التأويل في إطار سياسة مذهبيّة جماعيّة عامّة جعلت أهل العقل يُنكرون أن تنطق جهنّم وان

---

(1) الأعراف / 70 في "الكشّاف" ج 2 ص 87.

(2) آل عمران/ 77 في "الكشّاف" ج 1 ص 439 وانظر تأويل الزمخشري لقوله: لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ قال: هو مستعار للعلم المحقّق فأنكر رؤية العبد و رؤية الله على الحقيقة (الكشّاف ج 2 ص 228) و تأويله لقول الآية: ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ" (البقرة/29) قال: أي قصد إليها بإرادته و مشيئته (الكشّاف ج 1 ص 280).

تنطق السّماء والأرض والجبال والطّير ... وينكـرون السّحر وعـذاب القبر ومساءلة المَلَكين ... وإصابة العين ونفع الرّقى والعُوَذ ... وتخبّـط الشيطان وتغوّل الغيـلان. واعتبر أهل السنّـة تخريجاتهم على المجاز من « التعسّف والتماس المخـارج بـالحيل الضعيفـة ... وسائر ما جاء في كتاب الله عـزّ وجـلّ مـن هـذا الجنـس، وفي حديـث رسول الله صلّى عليه، ممتنع عن مثل هـذه التـأويلات"[1]. وبينمـا اسـتندت المعتزلـة وغير المعتزلة[2] إلى المنطق والعادة وأساليب العربية في تشخيص الله والجماد والنبـات والإيمان بالخوارق كالسّحر والغول والعين إيمان العاجز عن الاعتراف بمسؤوليته فيما أصابه، استند أهل السنّة إلى الإطار الخارق للعادة الذي تجري فيه هذه التشخيصات حيث لا يُعجز اللهَ أن يُنطق الكائنات تسبّح له، وأن يُفهم سليمان لغة الطير والنمـل وأن تُحدّث الذراع المسمومة رسولَ الله بأمرها وأن يُخبره البعير المعذّب بمعاملة مـولاه السيّئة."[3] أضف إلى ذلك أنّ التأويل على المجـاز لقولـه "صُمٌّ بُكْمٌ عُمْـيٌ فَـهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ" (البقرة/8) هو تأويل ، حسب الطبري مخـالف لظـاهر التـلاوة، وهـو "مـن التأويل دعوى باطلة لا دلالة عليها من ظاهر ولا من خبر تقوم بمثلـه الحجّـة فيسـلم لها"[4].

ومن المعاني الشهيرة الفاصلة بين أهل السنّة والمعتزلـة القائمـة علـى الحقيقـة والمجاز تأويل ما أسـند الله إلى ذاتـه مـن الأفعـال. فقـد اعتـبره أهـل السـنّة إسـنادا حقيقيا، واعتبرته المعتزلة إسنادا مجازيّا. أمّا أهل السـنّة فمبدؤهـم الثـابت أنّ الله لا يُسأل عمّا يفعل وهم يُسألون، ولذلك فإنّ أفعال الله، ما بدا منـهـا حسـنا أو قبيحـا، هي له على الحقيقة، فهو يهدي من يشـاء و"مَـنْ يُضْلِـلِ اللهُ فَلَـنْ تَجِـدَ لَـهُ سَـبِيلاً" (النّساء 88) وهو الـذي يزيّـن للذيـن كفـروا الحيـاة الدنيـا، وهـو الـذي يبعـث علـى الكافرين عبادا أولي بأس شديد ... وكان وعدا مفعـولا. وأمّـا التفسير المعـتزلي فإنّـه يكيّـف الإسـناد إلى الله علـى مـا يوافـق نظريّـة الفرقـة فكـلّ مـا كـان فيـه حـدّ مـن

---

(1) ابن قتيبة – "تأويل مشكل القرآن" ط.بيروت. ص 112-113.

(2) قال أبو عبيدة في تفسير قوله: "وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا (الأنعام/ 25): مجازه: الثقـل والصمم، وإن كـانوا يسمعون، ولكنّهم صُمّ عن الحقّ والخير والهدى (مجاز أبي عبيدة ج 1 ص 189) ولا نخال الاعتزال هو الذي حدا بأبي عبيدة إلى هذا التأويل المجازي وإنّما هو سياق الآيـة والتخريـج الأقـرب إلى سـنن العرب في مخاطباتها.

(3) "تأويل مشكل القرآن" ص 114-115.

(4) "جامع البيان" ج 1 ص 114.

مسؤوليّةالانسان على أفعاله وسلطان من الله عليها أوّلوه مجازا، على أنّه خذلان من الله وتخلية منه ومنع لألطافه وكذلك صرفوا عن الله الأفعال القبيحة فأوّلوها على المجاز. وباختصار فإنّ بين الفريقين تقابلا جذريا جوهريا في تصوّر المنزلة البشرية من خالقها، وقد مكّن التأويل على الحقيقة والمجاز خاصّة الجماعتين من أن تقولا في الآية الواحدة بالمعنى وضدّه، وقد جسّد هذا التقابل ولخّصه تفسير الزمخشري وتعقيب أهل السنّة عليه في قول الآية: زُيِّنَ للذِينَ كَفَرُوا الحَيَاةُ الدُّنْيَا..."(البقرة/212) قال الزمخشري: "...المُزيّن هو الشيطان زيّن لهم الدنيا وحسّنها في أعينهم بوساوسه ... ويجوز أن يكون الله قد زيّنها لهم بأن خذلهم حتّى استحسنوها وأحبّوها ... قال أحمد بن المنير على لسان أهل السنّة على هامش «الكشّاف": "وردت إضافة التزيين إلى الله تعالى وإضافته إلى غيره في مواضع من الكتاب العزيز وهذه الآية تحتمل الوجهين لكن الإضافة إلى قدرة الله تعالى حقيقة والإضافة إلى غيره مجاز على قواعد السنّة، والزمخشري يعمل على عكس هذا، فإن أضاف الله فعلا من أفعاله إلى قدرته جعله مجازا، وإن أضافه إلى بعض مخلوقاته جعلوه حقيقة، وسبب هذا التعكيس اتّباع الهوى في القواعد الفاسدة"[1] وليست تخفى من خلال هذا الشاهد، وغيره كثير، مسؤولية الأسلوب القرآني في العبث بمعاني الجبر والاختيار ذلك أنّ القرآن لم يتّخذ في شأنها صياغة واضحة صريحة، وإنّما راوح، هو نفسه، التعبير عنها بما يوهم الحقيقة تارة، والمجاز تارة أخرى فيما اصطلح عليه بالمحكم والمتشابه فكان على المجتهد أن يخرج من هذا التردّد وهذه الضبابية بموقف واضح ورؤية للكون توافق تقييمه لنفسه وللمجتمع من حوله، فلنطلق كلّ فريق من ذاته أوّلا وممّا اعتبره من الثوابت المحكمات في النصّ ثانيا ليقيم صرح النظرية مؤولا الثابت على الحقيقة ومطوّعا المتشابه بسلاح المجاز[2]. فكان من ثوابت الاعتزال التي فهموها على الحقيقة قول القرآن مثلا: "وإذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا واللهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إنّ اللهَ لاَ يَأْمُرُ بِالفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ"[3]ومن ذلك أيضا ما بني عليه المعتزلة تستّر الجنّ على الإنس في قول القرآن متكلّما على الشيطان: "إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لاَ تَرَونَهُمْ" (الأعراف/67) قال

---

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 354.

(2) انظر الأنفال/ 18 في "الكشّاف" ج 2 ص 149-150 وهو قوله: " وَمَا رَمَيْتَ إذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللّهَ رَمَى".

(3) الأعراف/ 68 في "الكشّاف" ج 2 ص 75-76.

الزمخشري: "وفيه دليل بيّن أنّ الجنّ لا يُرَون ولا يظهرون للإنس وأنّ إظهارهم أنفسهم ليس في استطاعتهم وأنّ زعم من يدّعي رؤيتهم زور ومخرقة."[1]

ونختم الكلام في الإسناد البلاغي بالإشارة إلى بعض تخريجات الزمخشري يصرف فيها الآية على بعض وجوه التركيب العربي متحاشيا بذلك التأويلَ على الظاهر، وهو تأويل مناف لقواعد مذهبه أو قواعد التفسير بصفة عامّة. من ذلك أنه أخرج على المجاز العقلي قول القرآن: "وسخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الجِبَالَ يُسَبِّحْنَ والطَّيْرَ وكُنَّا فَاعِلِينَ" (الأنبياء/79) فالمسبّح ليس الجبال على الحقيقة بل هم الذين رأوا الجبال تسير بتسيير الله قياسا على قولك: بنى الأمير مسجدا أو أصدز المجلس قرارا. وبذلك ينتفي، على المذهب الاعتزالي، نطق الكائنات غير العاقلة في القرآن. إلاّ أنّ المتأمّل في هذا التأويل المستند إلى قاعدة المجاز العقلي لا يلمس فيه موافقة واضحة مقنعة. إذ لا مناسبة بين الاطمئنان الذي يحصل في النفس من بناء الأمير المسجدَ بناء مجازيا والقلق الحاصل من تسبيح الجبال نيابة عن الناظرين إليها، وربّما كان من الجائز قبول هذا التأويل لو كان المخاطب فيه إنسانا يرى عظمة الصّانع في عظمة الصنعة، إلاّ أنّ المتكلّم هنا هو الله نفسه، فجاز لذلك أن يتحرّك الكون تحرّكا قدسيّا أسطوريّا عجيبا يجول الخيال من خلاله في كون ساحر متميّز عن عالم الواقع والمنطق الذي يحبّ الزمخشري أن ينزّل فيه التأويل.

والحقيقة أنّ الزمخشري لم يكن متعصّبا لهذا التخريج في تسبيح الجبال إذ افترض أيضا أن يكون الله قد خلق فيها القدرة على الكلام، وذلك وإن بدا من الخوارق فإنّه يؤكّد النظريّة الاعتزاليّة القائلة بخلق القرآن وبإمكانية نطق بعض الأجرام في نشأة اللّغة البشريّة نشأة اصطلاحيّة لا توقيفيّة وباختصار فإنّ تسبيح الجبال عند الزمخشري لا يخرج في تفسيره عن دائرة الاعتزال، ذلك أنّ التسبيح ليس صادرا على الحقيقة من ذات الجبال فإمّا أن يبثّ الله فيها القدرة على الكلام فتتكلّم، وإمّا أن يتكلّم الانسان من حولها فيُسند إليها في التركيب الكلامُ نيابةً عنهم

---

(1) "الكشّاف" ج 2 ص 74–75 وانظر تكذيب السنّة لزعم الزمخشري تعتمد في التأويل مرجعا لا تثق به المعتزلة ثقة السنّة وهو النقل بالخبر الصحيح عن الرسول يعترض ابليس سبيله ليصدّه عن صلاته فمكّنه الله منه وهمّ بأن "يربطه إلى سارية من سواري المسجد يلعب به الصبيان حتّى سمع دعوة سليمان عليه السلام فتركـــــه" ولذلك جاز لمن حباه الله بكرامته أن يرى مثل الرسول ما لا يراه غيره "لكنّ الزمخشري يصدّه عن ذلك جحده لكرامة الأولياء لأنّه عقيدة إخوانه (الكشّاف ج 2 ص 73–74)

وما تذرّع الزمخشري بتخريجين دون تخريج واحد إلاّ دليل على أنّ الغاية تبرّر الوسيلة، وأنّ الغاية الاعتزاليّة سابقة والتأويل، وإن تعدّدت أجناسه، لاحق وخادم.

وممّا نظنّه من التعسّف في تأويل الإسناد عند الزمخشري ما ذهب إليه في تفسير: "يُخَادِعُونَ اللّهَ والَّذِينَ آمَنُوا"(البقرة/9) حيث أحرجت صيغة المشاركة في المخادعة المفسّرَ المسلم "لأنّ العالم الذي لا تخفى عليه خافية لا يُخدع" والتمس لها المخارج. فكان من الوجوه التي اقترحها الزمخشري أن يكون الإسناد لله على المجاز وأن يكون المقصود هو الرسول، فيخادعون الرسول "لأنّه خليفته في أرضه والناطق عنه بأوامره ونواهيه مع عباده، كما يقال: قال الملك كذا ورسم كذا، وإنّما القائل والراسم وزيره أوبعض خاصّته الذين قولهم قوله ورسمهم رسمه. وهذا تأويل لا قرينة في التركيب تشجّع عليه. وأضعف من هذا، في ظنّنا، أن يكون المراد من الآية مخادعة الذين آمنوا. إذ يقيس الزمخشري قول القرآن: "يُخادِعُونَ اللّهَ والَّذِينَ آمَنُوا" بقولك أعجبني زيد وكرمه، وعلمت زيدا فاضلا والغرض منه ذكر إحاطة العلم بفضل زيد لا به نفسه... كأنّه قيل علمت فضل زيد ولكن ذكر زيد توطئة وتمهيد لذكر فضله" وعلى هذا القياس يكون المعنيّ بالمخادعة ما بعد واو العطف وهم المؤمنون. ومثل هذا القياس لا يستقيم لأنّ العلاقة بين الجزء والكلّ الموجودة فيما بين زيد وكرمه ليست قائمة فيما بين الله وعباده فإن كان الكرم بعضا من زيد فإنّ المؤمنين ليسوا بعضا من الله وصفة من صفاته وإلاّ فهل كلّ من خدع ربّه فقد خدع المؤمنين؟ وهل كلّ من خدع المؤمنين فقد خدع ربّه؟

وبالإضافة إلى ما ذكرنا من مسائل الخلاف بين المذاهب في التأويل على الحقيقة أو على المجاز فإن الاختلاف بين المفسّرين قد شمل، في هذا الإطار، علاوة على المرجعيّة المذهبيّة مجالات في التشريع والتقبّل بصفة عامّة كان الواعز إليها ثنائيا: من ذات القارئ ومن ذات النصّ القرآني المفعم بشتّى ألوان المجاز المساهم مساهمة كبيرة في أن يصطبغ النصّ بصبغة فنّية راقية وقابليّة لتعدّد التأويل رائعة نتناول بعض نماذجها في توليد اختلاف الدلالة انطلاقا من مفهوم عامّ للمجاز لا يقتصر على المجاز باعتباره فرعا من فروع علم البيان متعلّقا بخروج اللّفظ عمّا استُعمل له في الأصل إلى دلالات ثانية أساسها التشابه أو التجاور، بل باعتبار أنّ المجاز هو في البلاغة خروج عن معاني الأساليب التي لها على الحقيقة إلى معانيها البلاغيّة في علمَيْ المعاني والبيان معا. فممّا كان محلّ خلاف بين المفسّرين:

2) علم المعاني

الخبر والإنشاء

تميّز البلاغةالعربية في علم المعاني بين الأسلوب الخبري والأسلوب الإنشائي وتميّز، في كلّ من الأسلوبين، بين الاستعمال الحقيقيّ والاستعمال المجازيّ البلاغيّ الذي يخرج بالخبر أو الإنشاء بأنواعه الطلبيّة الخمسة إلى معان لا حصر لها تُستفاد من السّياق، ويتوقّف ضبطها على اجتهاد القارئ، فكان ذلك سببا من أسباب الاختلاف في التأويل نجد صداه في تفسير القرآن. فقد اختلف المفسّرون في معنى الخبر الوارد على لسان من اتّخذ الملائكة آلهة في الآية: "وقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَانُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَالَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ" (الزخرف/20). فقد ذهب بعضهم إلى أنّ هذا القول كان على وجه الاستهزاء، ولو قالوه جادّين لكانوا مؤمنين، ورفض الزمخشري مثلا هذا التأويل واعتبره ادّعاء باطلا لا دليل عليه وفضّل أن يكون هذا الخبر حاملا لمعنى "الذمّ والشهادة بالكفر... أنّهم جعلوا الملائكة المكرّمين إناثا وأنّهم عبدوهم..."[1]

ثمّ إنّ من التراكيب القرآنيّة ما اختلف المفسّرون فيما إذا كانت من الخبر أو من الإنشاء، وكان للخلفيّة المذهبيّة ضلع في توجيه هذا الاختلاف واستثمار هذه النافذة إلى التأويل. ففي قول القرآن: "ثُمَّ انْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَ يفْقَهُونَ"(التوبة/127) جاز أن نعتبر قوله "صَرَف الله قلوبهم" تركيبا إخباريًا منع الله فيه هذه القلوب" من تلقّي الحقّ بالقبول"، وإلى هذا التأويل يميل أحمد بن المنير، وهو من رجال السنّة[2]. وجاز اعتبار هذا التركيب أسلوبا إنشائيًا دعائيًا فيه "دعاء عليهم بالخذلان وبصرف قلوبهم عمّا في قلوب أهل الإيمان من الانشراح" وهو تأويل الزمخشري، وهو أنسب لمبادئ الاعتزال "لأنّ صرف القلوب عن الحقّ لا يجوز على الله تعالى عندهم بناءً على قاعدة الصلاح والأصلح "إلاّ أنّ عبقريّة الزمخشري هنا تتمثّل في أنّه لا يتعسّف الآية فيبجّل في تأويلها قواعد الفرقة بل يكون ذلك آخر ما ينتهي إليه، حتّى كأنّ الوصول إليه نتيجة موضوعيّة. أمّا المبرّر في تأويلها على

---

(1) "الكشّاف" ج 3 ص 483.

(2) "السّابق ج 2 ص 223 وقول أحمد بن المنير في هامش الكشّاف (ج 2 ص 250) وانظر في اختلاف التأويل على الخبر أو الإنشاء "الكشّاف" ج 2 ص 250 في تفسير: يونس/88.

الدعاء فحجّة أسلوبيّة قرآنيّـة قويّـة دأب عليـها القـرآن في التعبـير الدعـائيّ، وهـي ضرب من ردّ الأعجاز على الصّدور ومناسبة فعل الدّعـاء لفعـل الإخبـار المتقـدّم عليـه كالذي في قوله: "وقَالَتِ اليَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ" وقولـه "ويـتَرَبَّصُ بِكُـمُ الدَّوَائِرَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوءِ. وقال هنا: "ثمّ انصرفوا صرف الله قلوبـهم" وهكـذا تغلّـف الاعتزال بغلاف الموضوعيّة في مباشرة النصّ وبدا مآلا منطقيا للتأويل. وقد كان خصوم الزمخشري له بالمرصاد، وكانوا واعين بتمكّنه من فنون القول وتردّدت علـى ألسـنتهم مثل هذه العبارة: "وهذا من اعتزالـه الخفـيّ الـذي هـو أدقّ مـن دبيـب النمـل يكـاد الاطّلاع عليه أن يكون كشفا."[1]

وقد كانت الأساليب الإنشائيّة محلّ خلاف بـين المفسّـرين ، فممّـا دار حـول الاستفهام قوله: "قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا ويَسْـفِكُ الدِّمَـاءَ."(البقـرة/30) فقـد وردت في المقصـود من هذا الاستفهـام تأويلات مختلفة عدّدها الطبري ورفض منها ما ذهب إلى اعتبار هذا الاستفهام تعجّبيّا، وعلّل رفضه له بغياب الحجّة عليـه. وتكـون تلك الحجّة نقليّة أو قائمة من ظاهرة النصّ قال: "وأمّا دعوى مـن زعـم أنّ الله جـلّ ثناؤه كان أذن لها (الملائكة) بالسّؤال عن ذلك فسألته على وجه التعجّـب فدعـوى لا دلالة عليها في ظاهر التنزيل ولا خبر بها من الحجّة يقطع العذر وغير جائز أن يقـال في تأويل كتاب الله بما لا دلالة عليه من بعض الوجوه التي تقوم بها الحجّة"[2].

ولم يحظ أسلوب من أساليب الإنشاء بما حظي بـه أسـلوب الأمـر مـن عنايـة المفسّرين والفقهاء، ولم يقع فيـها خـلاف كـالخلاف الحـاصل في شـأن الأمـر وذلـك لاضطلاع أسلوب الأمر بالتعبير عـن مقـاصد الشـريعة وتحمّلـه مسـؤوليّة التعبـير عـن المطالب في مختلف درجاتها وتنوّع علاقات الأطراف المشاركة في الخطاب بحسـب أن يُستعمل الأمر على وجه الحقيقة والإلزام أو أن يحيـد عـن معنـاه الحقيقـيّ إلى معـان بلاغيّة مجازيّة تحدّدها جملة من القرائن في الخطاب نفسه أو فيما يحـفّ بـه سـاعة

---

(1) "السّابق" ج 2 ص 223 و قول أحمد بن المنير في هامش الكشّاف (ج 2 ص 250) وانظر في اختـلاف التأويل على الخبر أو الإنشاء "الكشّاف" ج 2 ص 250 في تفسير: يونس/88.

(2) "جامع البيان" ج 1 ص 165 وانظر الاختلاف حول قول الآية: "إِذْ قَالَ الحَوَارِيُّـونَ يَـا عِيسَـى بـن مَرِيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ" (المائدة/112) فهل في السّـؤال اختبـار لقـدرة المخاطَب أم هو سؤال المتأدّب يطلب القادر على الشيء طلبا لطيفا "مبالغـة في التقـاضي"؟ (الكشّـاف ج1 ص 654).

إنجازه أو ساعة تقبّله من سياقات اجتماعيّة تذهب بالمعنى من الوجوب إلىالندب[1]. إلى الإباحة ويتحدّد بمقتضاها الحلال والحرام وتنتظم العبادات والمعاملات. ونظرا إلى هذه الأهميّة التي يكتسيها أسلوب الأمر فإنّ الأصوليين قد سعوا إلى تقنينه تقنينا لم يصلوا فيه إلى رؤية واضحة واحدة فبقي عاملا من عوامل الاختلاف بينهم نظريّا وتفسيريا. والظاهر انّ أهمّ أسباب الاختلاف بين المؤوّلين في هذه المسألة قد دار حول شروط دلالة الأمر على الوجوب، فقد ذهب بعض الحنفيين وبعض المالكيين وبعض الشّافعيين إلى أنّ الأمر قد يفيد الندب أو الإباحة ولذلك "وجب ألاّ نصرف الألفاظ إلى بعض ما تحمله من المعاني دون بعض إلاّ بدليل"[2] وخالفهم ابن حزم في ذلك واعتبره خرقا للإجماع وإبطالا لفائدة العقل"[3] فلم يشترط الدليل الذي اشترطوه حتّى تدلّ الأوامر على الوجوب وإنّما يُعرف إيجاب الأوامر في رأيه، ببديهة العقل وبالتمييز الموضوعين فينا... وإذا "استقرّ في النفوس أنّ إرادة الأمر أن يفعل المأمور ما يأمره به، معنى قائم في النفوس لم يكن بدّ من عبارة يقع بها التفاهم"[4] إلاّ أنّ ابن حزم نفسه سيناقض مبدأه هذا وسيعيب على بعض المجتهدين ما شرّعه لنفسه فيلومهم على حمل "أوامر كثيرة على وجوبها وعلى ظاهرها بغير قرينة ولا دليل إلاّ مجرّد الأمر وصيغة اللّفظ فقط"[5] ونحن نقرأ بشيء من الاستغراب أن يعيب ابن حزم على المالكية إبطال البيع اعتمادا على الأمر في قول الآية: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاَةِ مِنَ يَوْمِ الجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وذَرُوا البَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ" (الجمعة/9). وموضع الاستغراب أنّ ابن حزم ينفي أن يفيد الأمر من وَذَرَ (ذروا) الوجوبَ ويستشهد على ذلك بالآية: "ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ" (الأنعام/91) قال:

---

(1) الندب: ما طلب الشارع فعله من المكلّف طلبا غير محتّم و لا ملزم (عن: "أصول الفقه الإسلاميّ" – بدران أبو العينين بدران –الاسكندريّة د.ت.

(2) ابن حزم –"الإحكام في أصول الأحكام" – ج 1 ص 269.

(3) السّابق ج 1 ص 273-274.

(4) السّابق ج 1 ص 275.

(5) ابن حزم – "الإحكام في أصول الأحكام" – ج 1 ص 350.

"أفَتَرى "ذر" في هذا المكان موجبة ترك الكفارة دون وعظ ودعاء إلى الإيمان"[1] فغاب عن ابن حزم أنّ الفعل الواحد قد استُعمل في موضعين مختلفين في سياقين مختلفين أفاد في الأوّل منهما الأمر على الحقيقة والوجوب وأفاد في الثاني الأمر على المجاز وعلى غير الإلزام والوجوب.

وقد تناول التفسير بعض قضايا الفقه الإسلامي من جهة أسلوب الأمر وإن لم يتوسّع فيها توسّع الفقهاء بل اكتفى بالإشارة الموجزة إلى مواضع الخلاف. من ذلك ما دار حول تمتيع المطلّقة التي لم تُمسّ ولم يُفرض لها صداق في قول القرآن: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ ... فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلاً" (الأحزاب/49) قال الزمخشري: فإن قلت: ما هذا التمتيع أواجب أم مندوب إليه؟ قلت: إن كانت غير مفروض لها (لم يَفرض لها صداق) كانت المتعة واجبة، ولا تجب المتعة عند أبي حنيفة إلاّ لها وحدها دون سائر المطلّقات، وإن كانت مفروضا لها فالمتعة مختلف فيها: فبعض على الندب والاستحباب ومنهم أبو حنيفة وبعض على الوجوب"[2]

3) علم البيـــــان

يخرج اللّفظ عمّا وُضع له في الأصل فيُستعمل استعمالا مجازيا. والمجاز، في إطار علم البيان، ضربان: ما قام منه على المشابهة، وتلك هي الاستعارة، وما قام منه على المجاورة، وذلك هو المجاز العقلي والمجاز المرسل. وأخطر ما في المجاز أنّه اجتهاد فرديّ في اللّغة يُكسب فيه المتكلّم أوّلا والمتلقّي ثانيا ألفاظ التركيب دلالات لا تحصيها لها المعاجم بل تُستمدّ من سياقها التركيبيّ أو من ظروف القول ووضعيّات التلقّي، ولقد اتّخذت البلاغة العربية، بل البلاغة عامّة من المجاز الموقف نفسه الذي اتّخذته من المظاهر اللّغوية المتسبّبة في تعدّد الدلالة واختلاف التأويل، فاعتبرت أنّ وظيفة الكلام وظيفة اجتماعيّة تواصليّة أوّلا ثمّ هي في المحلّ الثاني وظيفة فنّية جماليّة تأثيريّة، وحمّلت طرفيْ الخطاب على السّواء مسؤوليّة التّوفيق في هاتين الوظيفتين أو الإخلال بهما أو بأحدهما، فاشترطت على المخاطب إن هو حاد باللّغة

(1) السّابق ج 1 ص 350-351.
(2) "الكشّاف" ج 3 ص 267.

عن مسالكها العادية في لغة العرب أن يشير إلى ذلك وينبّه عليه بقرينة تمنع من فهم التركيب على الحقيقة وتوجّه الفكر إلى المعنى المجازيّ الذي أراده، على أساس أنّ القاريء باحث أوّلا وقبل كلّ شيء فيما يقرأ عن مقاصد الكاتب ومجتهد في فهمها، وأنّ الكاتب فيما يكتب صاحب رسالة يطمع، من خلال اللّغة، أن تصل إلى قارئها وأن تنال منه ما يشتهي الكاتب أن تنال منه[1]. واشترطت البلاغة، من جهة ثانية، على المخاطب، إن هو ذهب في الفهم إلى غير ظاهر النصّ أن يستند في تأويله إلى حجّة تبرّر فهمه ذاك، ودعت البلاغة الطرفين إلى الالتزام بسنن العرب في مخاطباتها عند التلفّظ على الحقيقة أو على المجاز. غير أنّ هذا الإطار النظريّ الفضفاض لم يمنع أن يكون المجاز من أهمّ أسباب الاختلاف في قراءة القرآن خاصّة وقراءة النصّ عامّة.

1.3) المجاز القائم على المشابهة: الاستعارة

الاستعارة مكنيّة وتصريحيّة بحسب أن يُحذف المشبّه به أو يذكر في التركيب، وهذا يعني، طبعا، أنّ في كلتا الحالتين تشبيها حُذف أحد طرفيه المشبّه أو المشبّه به. والمركّب للكلام والمفكّك له مدعوان إلى إقامة الدليل على العنصر المحذوف بأن يَدَع المركّب للقول في قوله أثرا للذي حذفه وعلامة عليه فإذا قرأ القاريء كلامه وجد فيه من الأمارات ما ينبّهه إلى المحذوف ويدعوه إلى توجيه التأويل نحوه، وهذه العلامات والأمارات عديدة ومتنوّعة، لغويّة وغير لغويّة مقصودة من لدن الكاتب وقلّما كانت عفويّة: وهي على اختلافها قائمة على مبدإ الانزياح عن الاصطلاح والمألوف، مبنيّة على أساس الفرادة والتميّز والخروج عن العادة في كلّ ما تعلّق بالعناصر المكوّنة للخطاب والمتكفّلة بإنجازه وتبليغه، ولهذا كانت القرائن الدّالّة على تميّز الكلام، في مدى وضوحها وشعور المتلقي بها، متوقّفة على مدى الإحساس بالفرق بين العادة والاستعمال والمعيار في اللّغة من جهة، والعدول والفرادة فيها من جهة أخرى. علما بأنّ الاستعمال متحرّك متطوّر، فما كان من الألفاظ بالأمس

---

(1) إلى أيّ مدى يصحّ القول الذي لخّصه حسين الواد فيما يتّصل بملازمة الغموض الأثرّ الأدبي قال: "إنّ الكاتب والقارئ يتّفقان ضمنيا، على أن يتعهّد الأوّل عمله بالإبقاء على غموض فيه يحتمل التأويل، و على أن يقوم الثاني بالإجراء التأويليّ. و من هنا كان الأثر الأدبي في نظريّة التخاطب أثرا "مفتوحا" يستدعي التأويل ليستمرّ في الحياة" (المتنبّي والتجربة الجماليّة عند العرب. المؤسّسة العربية للدراسات والنشر و دار سحنون للنشر والتوزيع ط.1. 1991 ص 16.

مستعملا على الحقيقة قد يُخرجه المتكلّمون، اليوم، إلى المجاز. وما كان بالأمس حلّة استعاريّة قشيبة قد يصبح بمفعول الاستعمال ثوبا كلاميا باليا لا يشعر المتأخّر بما كان له من الجمال والنفوذ في نفوس المتقدّمين، ولذلك توقّعنا من المتلقّي، عبر الزمان، ردود فعل تختلف باختلاف العادة. فإذا من الاستعارات ما يحافظ على نضارته وإذا منها ما يتحوّل لونه باهتا وإذا منها ما "مرّ مرّ الكرام" أو"أكل عليه الدّهر وشرب" فلم يُسجّل في عداد العبارة الفنّية وكان في يوم من الأيّام يُعدّ منها.

ويضاف إلى هذا العامل الزمني في تطوّر الأساليب وتفاوت الشعور بالاستعارة عامل ثان هو إلى اختلاف الفهم والتأويل أقرب، وهو متّصل بنوعيّة القرينة البلاغيّة الدّاعية إلى المجاز وبمدى قوّتها في فرض التأويل على وجه المجاز بدلالة معيّنة. فإذا كانت القرينة في المجاز عامّة والاستعارة خاصّة، تركيبيّة معتمدة على التجاور غير المألوف بين الألفاظ والجمع غير المعهود بين الحقول الدلاليّة كان المجاز أوضح والاستعارة أثبت والاختلاف أقلّ والظاهر أنّ حظّ الاستعارة المكنيّة من قوّة القرينة وقلّة الاختلاف هو أكبر من حظّ الاستعارة التصريحيّة لأنّ الانزياح في المكنيّة انزياح لغويّ بالدرجة الأولى كتشخيص الكائنات غير العاقلة والمعاني المجرّدة كقولك في تعريف البلاغة إنّها إجاعة اللّفظ وإشباع المعنى، أو كالذي في تشبيه الموت بالكواسر والجوارح في قول الشّاعر:

وإذَا المَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا   أَلْفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لاَ تَنْفَعُ (الكامل)

أمّا التصريحيّة فإنّ القرينة فيها قليلا ما تكون تركيبيّة، كثيرا ما تكون سياقيّة أو منطقية، وليست الاستعارات التصريحيّة جميعا بمثل وضوح قول الشاعر في بيتٍ جميل تتّخذه كتب البلاغة مدخلا بيداغوجيّا إلى الاستعارة التصريحيّة:

فَأَمْطَرَتْ لُؤْلُؤًا مِنْ نَرْجَسٍ وسَقَتْ   وَرْدًا وعَضَّتْ عَلَى العُنَّابِ بالبَرَدِ (البسيط)

حيث يصعب، منطقيا، الجمع على وجه الحقيقة بين اللّؤلؤ والنرجس والورد والعنّاب والبرَد في لوحة واحدة لانتسابها جميعا إلى سجلاّت معنويّة مختلفة. حتّى إذا أوّلت على المجاز بانت الصلة بين الدّمع والعين والخدّ وبين الأنامل والأسنان. والإشكال الأكبر في الاستعارة التصريحيّة أنّ القرينة فيها إن كانت سياقيّة، وكثيرا ما تكون كذلك كما قلنا، جاز تأويل المعنى فيها على الحقيقة وعلى المجاز، على الظاهر والباطن معا وطُرح تبعا لذلك السّؤال الأكبر: أين الحقيقة بين التأويلات

المختلفة المتناقضة أحيانا؟ وأيّ التأويلات هـو الأصحّ أو هـو الأقـرب إلى الصحّـة؟ لا شكّ في أنّ الذي يتبادر إلى الذّهن بتأثير الدراسة التأويليّة الحديثـة هـو أنّ مثـل هـذا السؤال عديم المعنى غير جدير بالطرح، عائد بالبحث إلى عصـور كـان النقـد العربـي فيها متأثّرا بالفلسفة والمنطق والأخلاق، باحثا عن الحقيقة، متسـلّطا علـى القـارئ، يوجّهه إلى الصواب ويتّهمه بالخطإ إن هو زاغ عن القواعد المسطّرة في عمليّـة التقبّـل. ولربّما بدا الجواب عن هذا السّؤال يسيرا هيّنا، إذ الحقيقة نسبيّة والأسباب المشـرّعة لتعدّد الفهم والتأويل كثيرة منها ما تعلّق بطبيعة الكـلام ذاتـه في دورانـه علـى نفسـه وقصوره عن النهوض بالمعنى في كماله وضوحـه، ومنـها مـا تعلّـق بـأطراف الخطـاب وسياقه من معطيات مختلفة متغيّرة فشتّان ما بين واضع الخطاب سـاعةَ وضعـه ومـا بين متلقّي الخطاب ساعة تلقّيه حتّى ولو كـان متلقّـي الخطـاب هـو واضعـه نفسـه. ولذلك بدا وكأنّ طبيعة الكتابة والقراءة تخوّل للقارئ اليوم حرّية تكاد تكون مطلقة في توجيه الدلالة، وتشـرّع لـه حقّـه في التفـرّد والاختـلاف دون قيـود أو شـروط تذكـر. والخطر من ذلك، في ظنّنا، أنّ القاريء، وإن كان فردا متميّزا، قد يستسـهل عمليّـة القراءة إلى حدّ التهاون بها واستغلالها الاستغلال الاعتباطي الطائش لخدمـة أغـراض له في نفسه، تحمّل النصّ عن قصد من المعاني ما ليس فيه. ذلك لأنّ النّـصّ، مـهما كانت زوايا الظلّ والغموض فيه، متضمّن للحدّ الأدنى من الضوابط والثوابت الشّـكليّة والمعنويّة المتواضع عليها، الضامنة لآداء رسـالة الكـاتب والمسـاعدة علـى إنـارة زوايـا الظلّ فيه والمقيّدة للحريّة المطلقة التي قد يتوهّمها القارئ في فهم النصّ. وليس يعـني ذلك أنّ مهمّة القارئ هي في توضيح مقاصد الكاتب حتما، فقد يصلنا عن الكاتب غير ما قصده أو أكثر ممّا قصده أو أقلّ، وإنّما الأهمّ هو أن تُقنع القراءة بوجاهتها، وعلـى قدر تماسكها ومتانة حجحها يكون اقترابها من الحقّ والصحّة أو العبث والخطإ[1].

فإذا رجعنا إلى الاستعارة التصريحيّة وإلى القلق الذي ينتاب شارحها فيما بـين الظاهر والبـاطن والحقيقـة والمجـاز لاحظنـا أنّ حمـل النـصّ علـى الاستعـــــــارة وتأويله على الباطن هو في نهاية الأمر حمله على الرّمزيّة وعلى الكناية كالذي نراه في التأويل السياسيّ للمعاني في كتاب "كليلة ودمنة" أو التأويل الرمزي في الشعر العربـي المعاصر لعناصر الطبيعية كالأرض والبحر والشّمس والسّفر والمطـر والخريـف والربيـع.

---

(1) لقد سبق لنا الكلام في هذا المعنى الأساسي سـاعةالتعرّض للتفسـير غـير اللّغـويّ في البـاب المخصّص لمناهج التفسير ص 96.

أو لأعلام التاريخ والأدب والأساطير كالمعرّي والحلاّج والحجّاج والطّائر الفينيق وسيزيف. إنّ مثل هذه التصانيف الرمزيّة يقدّم لها أصحابها بما يشجّع على معالجتها معالجة رمزيّة ويتولّون بناءها بناء رمزيا متماسكا ويخصّونها بأساليب فنّية موحية لا تدع مجالا للشكّ في أنّ ظاهرها غير باطنها وأنّ الظاهر فيها قشرة فنّية أو وقائيّة تختفي وراءها مواقف للكاتب ومعان يكاد لا يخفيها لفرط التنبيه عليها والتلميح إليها[1]. فهل كان القرآن أثرا رمزيا؟ لا ريب في أنّ المسلم لا يطلب معاني القرآن لذاتها فالقرآن بتشريعه وأخباره وأحداثه وقصصه عبرة لأولي الألباب ودعوة إلى التوحيد. إلاّ أنّ المسلمين، من أهل السنّة خاصّة، في الغالب، لم يعتبروا القرآن استعارة تصريحيّة أو استعارة ترشيحيّةكبرى قائمة على أسلوب رمزيّ باطنيّ. بل دعوا إلى تأويل القرآن في معظمه على الظاهر والحقيقة وحذّروا من مغبّة التأويل المجازي الذي لا يستند إلى الحجّة المنقولة أو المعقولة فكان التعامل مع الاستعارة التصريحيّة القرآنيّة على ثلاثة وجوه: فمن المواضع ما وقع فيه التسليم بالاستعارة وحضرت قرينة واضحة مانعةمن التأويل على الحقيقة كاستعمال "النّور" و"الظلام" في قوله: "ويُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ" (المائدة/19). بل إنّ من الألفاظ ما أوّله المسلمون على الحقيقة فأنزل الله فيه من القرائن ما ينبّه إلى الاستعارة، كان ذلك في الآية: "وكُلُوا واشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الخَيْطِ الأَسْوَدِ"(البقرة/187) ولم ينزل "من الفجر" فكان رجال إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم في رجليه الخيط الأبيض والخيط الأسود فلا يزال يأكل ويشرب حتّى يتبيّن له رؤيتهما فأنزل الله بعد "من الفجر" فعلموا إنّما يعني اللّيل والنّهار[2]. ومن المواضع في القرآن ما جوّز المفسّرون فيه الفهم على الحقيقة والاستعارة كالذي في استعمال "الحياة" و"الموت" في القرآن وذلك لأنّ القرآن يستعمل هذين اللّفظين تارة في دلالة مجازيّة واضحة كأن ينعت البلد أو الأرض بالموت فيحييها المطر في قوله "والّذي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ ماءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا" (الزخرف/11) أو قوله "فسقناه إلى بلد ميّت فأحيينا به الأرض بعد موتها" وكأن يشبّه الكفر بالموت والهدى بالحياة في سياق يؤكّد التأويل الرمزيّ مثل الذي في قوله: "أَوَ مَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ"(الأنعام/122). واستعمل القرآن لفظتي "الحياة والموت" تارة

---

(1) انظر مثلا مَثل الرجل والتنّين في "كليلة و دمنة".

(2) "تفسير الجلالين" ص 70.

أخرى استعمالا لا يمكن أن يؤخذ على الوجهين، فقد تنزّل هـذان اللّفظـان أحيانـا في سياق قرآني دافع إلى التأويل على الحقيقة كقولـه: "تُولِجُ اللَّيْـلَ فِـي النَّـهَارِ وتُـولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وتُخْرِجُ الحَيَّ مِنَ المَيِّتِ وتُخْرِجُ المَيِّتَ مِنَ الحَيِّ وتَرْزُقُ مَنْ تَشَـاءُ بِغَـيْرِ حِسَابٍ" (آل عمران/27). فأوّلت "الحياة" على الحقيقة بأنّهـا الكائنـات الحيّة من بشـر وطيـور، وأوّل الموت على الحقيقة بأنّه النطفـة أو البيضـة"[1]. وتـنزّل هـذان اللّفظان على عكس ذلك في سياق قرآنيّ دافع إلى التأويل على المجاز كقولـــه: "... يُخْرِجُ الحَيَّ مِنَ المَيِّتِ ويُخرِجُ المَيِّتَ مِنَ الحَيِّ ويُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَـــا وكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ"(الروم/19) فأخرجها بعضهم على المجاز.

ومن المواضع أخيرا ما وقع تأويل اللّفظ فيها على الاستعارة بدون أن يقوم على ذلك دليل لا من أسلوب الآية وسياقها ولا مـن سياق السّورة ولا مـن سياق القرآن ويندرج ضمن هذا الضرب من التأويل المعجم الشـيعيّ والمعجـم الصّوفيّ حيث يصبح اللّفظ القرآني رمزا أو كناية عن مشبّه محذوف هو المقصود بـالمعنى. مـن ذلـك تـأويل الصّوفيّة مثلا لقوله: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّـى تَعْلَمُـوا مَا تَقُولُونَ ولاَ جُنُبًا إلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا" (النسـاء/43) فالسكر عندهـم هـو الغفلة والشّهـوة وحبّ الدّنيا، والجنابة هي دنس الذنـوب، والاغتسـال هـو التوبـة. وكذلك أوّلوا الحديث النبـويّ: "تـداوَوْا فـإنّ الـذي أنـزل الـدّاء أنـزل الـدّواء" فقـالوا "التداوي بالتوبة من أمراض الذنوب" ولسنا ندري إن كان من حقّ الصّوفيّة أن تذهب في هذه الآية هذا المذهب، ولسنا ندري إلى أيّ دليل تستند في ذلك؟ فلئـن كـان وجـه الشّبه مقبولا بين السّكر وحبّ الدّنيا وبين الجنابة والذنوب وبـين الاغتسـال والتّوبـة فإنّ ذلك وحده لا يشرّع، في ظنّنا، للتخريج الصوفي ما دام قد غـاب في النّـصّ مؤشّـر يدلّ عليه. إذ القاعدة في كلام العـرب أن لا يحـذف المتكلّـم مـن القـول إلاّ مـا يكـون معروفا لدى عموم النّاطقين باللّغة وهذا المعنى ما انفكّ المفسّـرون والأصوليـون يلحّـون عليه ومنه قول الطـبري مثـلا: "وتـأويل القـرآن علـى المفـهوم الظـاهر الخطـاب دون الخفيّ الباطن منه حتّى تأتي دلالة من الوجه الذي يجب التسليم له بمعنـى خـلاف دليله الظاهر المتعارف في أهل اللّسان الذين بلسانهم نزل القرآن أوْلى[2]" فـإذا شـربتَ فماء وإذا أكلتَ فطعاما وإذا سكرتَ فشرابا فإن كان غير ذلك نصصت عليه. وليس في

---

(1) "تفسير الجلالين" ص 71.

(2) "جامع البيان" ج 1 ص 372.

سياق الآية ما يدلّ على السّكر المعنويّ ولاحتّى السكر من النوم كالذي سمح به الشّاطبي على أنه مجاز فيه مستعمل[1] وإنّما السكر هنا، في ظنّنا، هوالتخمّر والمرجع في ذلك يمكن أن يكون محصورا في سبب نزول الآية[2]، وأن يراعى فيه السّياق القرآني العامّ وسياق الآية الخاصّ في علاقة الإسلام بالخمرة وعلاقته بالصلاة وشروطها طهرا وجنابة واغتسالا...

ويمكن أن نضمّ إلى هذا الصّنف من التفاسير الخارج عن المألوف الخادم لأغراض كثيرا ما تكون ذاتيّة مذهبيّة كلّ ما سمّاه الزمخشري "بدع التفسير" وهي تأويلات تعسّفيّة تحمّل اللّفظ دلالة مجازيّة غريبة لا تناسب مقامه. من ذلك مثلا تفسير "مجمع البحرين" في الآية: "وإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لاَ أَبْـرَحُ حَتّـى أَبْلُـغَ مَجْمَـعَ البَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا"(الكهف/60) فبينما ذهب المفسّرون إلى أنّ مجمع البحرين هو ملتقى بحرين على الحقيقة هما بحر فارس وبحر الرّوم أو طنجة أو افريقيّة ذهب بعضهم إلى أنّ البحرين هما موسى والخضر "لأنّهما كانا بحرين في العلم"[3] ممّا لا يوافق التركيب القرآني.

2.3) المجاز القائم على المجاورة

يخرج اللّفظ في الاستعمال من الدلالة عمّا وُضع له في الأصل وضعا مشتركا إلى دلالة مجازيّة فرديّة سياقيّة لعلاقة بين الدلالتين وتلك العلاقة إمّا أن تكون علاقة مشابهة بين الحقيقة والمجاز، وقد كنّا بصددها، وإمّا أن تكون علاقة مجاورة، وهي تضمّ ما خلا المشابهة من العلاقات الممكن إقامتها بين الحقيقة والمجاز. وقد وردت منها في القرآن نماذج متنوّعة يمكن أن نصنّفها إلى صنفين كبيرين: ما كان من الأسلوب العاديّ الذي لا تخلو منه لغة من اللغات يكون لفرط شيوعه واستعماله قانونا من قوانين التلفّظ المشتركة، لا يشعر أهل اللغة بالمجاز والانزياح فيه ولا يمثّل عنصر طرافة ولا مقوّما من مقوّمات الكلام الفنّي، وهذا الصّنف من مجاز المجاورة غير ذي إشكال ومنه مثلا قول الآية: "وَاسْأَلِ القَرْيَةَ". أمّا الصنف

(1) "الموافقات" ج 3 ص 53.
(2) "تفسير الجلالين" ص 160-161.
(3) "الكشّاف" ج 2 ص 490.

الثاني،فعلى العكس، مجاز متميّز وخاصّية فنّية قرآنية كثيرا ما كانت مصدر اختلاف بين المؤوّلين:

أ) الكلّية والبعضيّة

جاء في القرآن استعمال للكلّ يراد به البعض، واختلف المفسّرون والفقهاء فيما إذا كانت تلك الألفاظ قد وردت على الحقيقة أو على المجاز، ومن الآيات المشكلات في هذا النطاق قول موسى لقومه: "يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وجَعَلَكُمْ مُلُوكًا" (المائدة/20) حيث تجاور تركيبان أحدهما دلّ في الظاهر على البعضية في قوله: إذ جعل فيكم أنبياء. ودلّ الثاني على الكلّية وهو قوله: وجعلكم ملوكا، ولكن بما أنّ "الملك المعهود، وهو الاستيلاء العامّ، لم يثبت لكلّ أحد منهم"، فإنّه يتعيّن حمل الملك على البعضية فيكون المقصود من جَعَلَكم ملوكا: جعل فيكم ملوكا. وعندئذ يُطرح سؤال وجيه: إن أرادت الآية التبعيض في الملك فَلِمَ لم تصرّح به وقد صرّحت بذلك في النبوّة[1]؟ وإذ لم تفعل، وجب فهم الملكية على تعميمها الظاهر لكلّ بني اسرائيل، غير أنّ الواقع والمنطق يردّان أن يكون بنو اسرائيل جميعهم ملوكا فاتّجه النظر إلى الفرق ما بين النبوّة والملكية فبان أنّ الملك، نفوذا وجاها ومالا، ممّا قد تشارك الرعيّة فيه ملكها ، وليست كذلك النبوّة، فلذلك جاز مجاز التعميم في الملك وامتنع في النبوّة. ويكون المفسّر بذلك قد أرضى ربّه بأن كشف عن لطائف فنّية معجزة في الآية وأرضى نفسه بأن برهن عن ألمعيّة في فهم الآية بما يقتضي الحال. أمّا الفقهاء والأصوليون فقد تعرّضوا لهذه الظاهرة البلاغيّة في إطار الكلام عن الظاهر والباطن عامّة والمبيّن والمجمل خاصّة. فمن الآيات التي كانت محلّ خلاف بين الفقهاء استعمال لفظ "الأمّهات" على الكلّ يراد به الجزء في قوله: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُم أُمَّهَاتُكُمْ وحُرِّمَتْ عَلَيكُم المَيْتَةُ" (المائدة/3). فقد ذهب "قوم من القدرية "أنّ "الأعيان لا تتّصف بالتحريم وإنّما يحرّم فعل ما يتعلّق بالعين. فيُحرّم من الميتة مسّها أو أكلها أو النظر إليها أو بيعها أو الانتفاع بها" ويحرّم من الأمّ النظر إليها أو مضاجعتها أو وطؤها. ولهذا فإنّ المحرّم في هذه الآية هو بعض من الأمّ أو بعض من الميتة، وهذا

---

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 603.

الجزء المحرّم منهما غير مذكور وهو محلّ نظر وتأويل، وقد اعتبر الغزالي هذا الزعم فاسدا وأنكر أن تكون هذه الآية من القول المجمل وإنّما هي في رأيه من القول "المبيّن" "النّص" الذي لا يحتمل فيه اللفظ سوى معنى واحد مستندا في ذلك إلى أنّ المحذوف في تحريم الأمهات وتحريم الميتة معروف بتعارف أهل اللغة وأنّ تحريم الطعام إنّما هو تحريم أكله وتحريم الثوب إنّما هو تحريم لباسه وتحريم النّساء إنّما هو تحريم المواقعة وهكذا[1].

ومثلما اشتمل القرآن على الكلّ الدالّ على البعض، فقد عبّر عن الكلّ بالجزء. وهذا الأسلوب – وإن كان من الأساليب الشائعة – قد أدّى أحيانا إلى اختلاف بين المسلمين في فهم الآية القرآنية ف "التسبيح" في قوله: "وسبّح بحمد ربّك قبل طلوع الشّمس وقبل غروبها" يمكن أن يكون تسبيحا على الحقيقة والظاهر، ويمكن أن يراد بالتسبيح الصلاة، والعلاقة بينهما واضحة[2]. ويندرج ضمن هذه العلاقة دلالة الكرسيّ والعرش على الملك، ودلالة اليد على النفوذ والقدرة، ودلالة العين على الرعاية ... والملاحظ في بعض مواضع التفسير أنّ استغلال هذه الظاهرة البلاغية قد يصبح هاجسا يكاد التفسير بسببه يتحوّل إلى ضرب من العبث أو التخمين في المطلق دون التقيّد الجادّ بقواعد القراءة. من ذلك تعبير القرآن عن اصطفاف سَحَرة فرعون لِمواجهة موسى بقوله: "ثمّ ائْتُوا صَفًّا"(طه/64) فقد فسّرها أبو عبيدة بظاهرها أوّلا، ثم احتمل فيها أن يكون الصفّ بمعنى المُصلّى"[3]. وهذه العلاقة بين الصفّ والمصلّى، وإن كانت قائمة في الاستعمال العربي، قلقة نابية في هذا السياق القرآني، في اعتقادنا. وأوضح من هذا أنّ بعضهم أراد أن يرى في "الأعناق » دلالة على الأيدي في الآية: "إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلاَلاً فَهِيَ إِلَى الأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ" (يس/8) وذلك لأنّ الغلّ يجمع اليد إلى العنق وأنكر الزمخشري ذلك إنكارا شديدا، لأنّ "الإقماح" في الآية يأباه. قال: "ولو كان الضمير للأيدي لم يكن معنى التسبّب في الإقماح ظاهرا، على أنّ هذا الإضمار فيه ضرب من التعسّف وترك الظاهر الذي يدعوه المعنى إلى نفسه إلى الباطن الذي يجفو عنه ترك للحقّ الأبلج إلى الباطل اللّجلج."[4]

---

(1) الغزالي – "المستصفى"– فصل: المبيّن والمجمّل.

(2) "الكشّاف" ج 2 ص 559.

(3) أبو عبيدة – "مجاز القرآن" – ج 2 ص 23.

(4) "الكشّاف" ج 3 ص 316. والمقمح: الدي يرفع رأسه و يغضّ بصره.

ب) المحتوَى والمحتوِي

لقد ذهب بعض المفسّرين إلى أنّ المراد بالصلاة هو المسجد في قوله: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ"(النساء/43) باعتبار أنّ المجسد هو مكان الصلاة فدلّ المحتوَى على المحتوِي وأفادت الآية على هذا الأساس نهي المسلمين عن الاقتراب من المسجد وهم جُنُب إلاّ مجتازين فيه إذا كان الطريق فيه إلى الماء أو كان الماء فيه ... وقيل إنّ رجالا من الأنصار كانت أبوابهم في المسجد فتصيبهم الجنابة ولا يجدون ممرّا إلا في المسجد فرخص لهم وروي أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم لم يأذن لأحد أن يجلس في المجسد أو يمرّ فيه وهو جنب إلاّ لعليّ رضي الله عنه لأنّ بيته كان في المسجد"[1]. ومن هذا القبيل شرح "المتّكإ" الذي أعدّته امرأة العزيز للنسوة في الآية: "وأَعْتَدَتْ لَهنَّ مُتَّكَأً"(يوسف/31) على أنّ "المتّكأ" هو الطعام" من قولك اتّكأنا عند فلان طعمنا على سبيل الكناية لأنّ مَن دعوته ليطعم عندك اتّخذتَ له تكأة يتّكئ عليها[2]. ومثل هذا التخريج، وإن لم تقم فيه البيّنة على المجاز قيامها في قولك شربتُ كأسا وأكلتُ صحنا واكتريتُ مكتبا، لا يحيد بالدلالة عن المقاصد إذ لا يُعقل النهي عن الجنابة في الصلاة وتجويزها في المساجد للصلة الحميمة بين الصلاة والمسجد. إلاّ أنّ من التراكيب القرآنيّة ما لم تكن فيه الأمور بهذا الوضوح وهذا التسامح، وكان التذرّع بهذه الحيلة المجازيّة مدخلا شرعيّا إلى الاجتهاد والاختلاف: فكرسيّ الله في قوله: "وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السّماوات والأَرْضَ"(البقرة/25) أوّلته المذاهب تأويلات شتّى، فهو عند بعضهم عرش حقيقيّ، وهو عند بعضهم تخييل وتصوير لعظمة الله، وهو عند بعضهم مجاز مرسل قام المحتوِي فيه مقام المحتوَى. أمّا المحلّ فهو الكرسيّ وأمّا المضمون فهو إمّا العلم أو الملك، وهكذا دلّ الكرسيّ عند هؤلاء على علم الله أو على ملكه دلالة مجازية. ولعلّ من أغرب ما تقرأ من التأويل في إطار هذا النوع من المجاز تفسير "المنام" بأنّه العين في قوله "إِذْ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلاً"(الأنفال/43)، على أساس أنّ العين هي مكان النوم. وقد اتّهم الزمخشري هذا المذهب في القراءة بالتعسّف وعدم ملاءمته لكلام العرب وفصاحتهم[3].

---

(1) السّابق ج 1 ص 528-529.

(2) السّابق ج 2 ص 316.

(3) "الكشّاف" ج 2 ص 161.

ج) اعتبار ما سيكون

في القرآن سياقات مجازية مشهورة سُمّي فيها الشيء أو الشخص لا باسمه بل باسم ما سيكون عليه في المستقبل من ذلك تسمية المولود فاجرا كافرا في قول نوح لربّه: ولاَ يَلِدُوا إلاّ فَاجِرًا كَفَّارًا (نوح/27) وفي ذلك حيلة فنّية بها يعبّر نوح عن إيمانه الراسخ بسوء المآل وتعاسة المصير إن أبقى الله للكافرين دابرا وفي ذلك تهويل مقنع بالمطلب. ومن ذلك أيضا تسمية العنب خمرا في قوله "إنّي أراني أعصر خمرا"[1] وتسمية العقد نكاحا في قول القرآن: يَا أَيُّهَا الذّينَ آمَنُوا إذَا نَكَحْتُمُ المُؤْمِنَاتِ ثُمّ طَلَّقْتُمُوهُنّ مِنْ قَبْلِ أنْ تَمَسُّوهُنّ ... (الأحزاب/49) والطّلاق وعدم المسّ قرينتان في هذه الآية على أنّ المراد من النكاح هو العقد، بل لقد ذهب التفسير إلى أنّ النكاح في القرآن ما جاء إلاّ بهذا المعنى. ومثل هذا الأسلوب عربيّ دارج قال الزمخشري: ونظيره تسميتهم الخمر إثما لأنّها سبب في اقتراف الإثم، ونحوه في علم البيان قول الراجز "أسنمة الآبال في سحابة" سمّى الماء بأسنمة الآبال لأنّه سبب سمن المال وارتفاع أسنمته"[2].

وعلى عكس ما تقدّم فإنّ من التركيب القرآني ما جاء التعبير فيه عن الكائن والراهن باسم ما كان. ومن الأمثلة القرآنية المعروفة على ذلك قول الآية: وآتوا اليتامى أموالهم "فسمّاهم يتامى وإن بلغوا، إذ لا تدفع أموالهم حتّى يبلغوا، والغرض، حسب أحمد بن المنير تعجيل دفع الأموال لهم إذا رشدوا وإن قرب عهدهم باليتم"[3] وقد نسج المؤوّلون على هذا المنوال إلاّ أنّ مذاهبهم فيه لم تكن من الوضوح والقبول كالذي كان في هذه الآية. ففي قوله: "فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وسَاءَتْ مَصِيرًا إلاّ المُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ والنّسَاءِ والوِلْدَانِ"(النساء/98) فسّر الزمخشري "الولدان" قياسا على "اليتامى" بأنّهم "الحديثو العهد بالصّبا وإن بلغوا، تسميةً لهم بالاسم السّالف"[4]، في حين إنّ الفرق بين السياقين واضح. إذ اشتراط البلوغ لإيتاء اليتامى أموالهم منطقيّ أمّا الجمع في "الولدان" بين الدلالة على الطفولة على وجه الحقيقة والدلالة على البلوغ والمراهقة على وجه المجاز فغير مطلوب، إذ تأويل

---

(1) السّابق ج 2 ص 319 في يوسف/36.

(2) السّابق ج 3 ص 267 الآبال: جمع مفرده الإبل (عن "اللّسان" مادّة أ/ ب/ ل).

(3) "الكشّاف" ج 1 ص 557.

(4) السّابق ج 1 ص 557.

"الولدان" على الحقيقة يخرجهم من حيّز التكليف ويدرجهم في صفّ العاجزين من الرجال والنساء، وتأويل "الولدان" على المجاز يلحقهم بصفّ المكلّفين ويحمّلهم مسؤولية أعمالهم، وإذا بالدخول في بوتقة الحساب والعقاب أو الإفلات منها متوقّف في شأن الصغار على تأويل "الولدان" على الحقيقة أو على المجاز. وممّا تسبّبت فيه هذه الظاهرة المجازية من اختلاف وابتعاد " من المفهوم بظاهر الخطاب" أنّ بعضهم قد أوّل الكفر والإيمان بأنّهما الشدّة والرخاء في قوله: "وَمَنْ يَتَبَدَّلِ الكُفْرَ بِالإيمان"[1] (البقرة/108) وقد رأى الطبري في هذا التأويل تعسّفا وإن هو التمس لصاحبه عذرا يربط بين الكفر والشدّة والإيمان والرخاء ربط السبب بالنتيجة.

د) المشاكلة والمقابلة

لقد استعمل الزمخشري وغيره مصطلحَيْ المشاكلة[2] والمقابلة للدلالة على أنّ لفظا من ألفاظ القرآن لم يورده الله على الحقيقة وإنّما جاء به ليكافيء بالمثل فعلا من أفعال الكفّار عادة. فمن ذلك نسبة المكر إلى الله في قوله: ومَكَرُوا ومَكَرَ اللّهُ (آل عمران/54)، أو قوله: أ فَأَمِنُوا مَكْرَ اللّهِ[3] أو قوله: إنَّ كَيْدِي مَتِينٌ[4]، أو قوله: يُخَادِعُونَ اللّهَ والذِينَ آمَنُوا"[5]، أو قوله: "إنَّ الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضةً"، وقد جوّز الزمخشري أن ترد هذه العبارة في سؤال يطرحه الكفرة من قبيل: "أ مَا يستحي ربّ محمّد أن يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت؟ فجاءت على سبيل المقابلة وإطباق الجواب علىالسؤال". وقد أشاد الزمخشري بهذا الفنّ القرآني البديع بمثل قوله: "ولله درّ أمر التنزيل وإحاطته بفنون البلاغة وشعبها، لا تكاد تستغرب منها فنّا إلاّ عثرت عليه فيه على أقوم مناهجه وأسدّ مدارجه"[6]. وقد أضاف التفسير القرآني على سبيل المشاكلة والمقابلة إلى صيغة "فاعَلَ" معنى قرآنيا قد لا تعثر عليه في الأسلوب العربي، وهو معنى الالتزام بالفعل. وقد استخلص هذا

---

(1) الطبري – "جامع البيان– ج 1 ص 387.
(2) "الكشّاف" ج 1 ص 263–264.
(3) الأعراف/99 في "الكشّاف" ج 2 ص 98.
(4) الأعراف/183 في "الكشّاف" ج 2 ص 133.
(5) البقرة/9 في "الكشّاف" ج 1 ص 171/170.
(6) "الكشّاف" ج 1 ص 263–264.

المعنى من علاقة الشيطان بـآدم وحـواء في قـول القـرآن: " وقاسَـمَهُما إنّـي لَكُمَـا مِـنَ النَّـاصِحِينَ " (الأعـراف/21) أو قولـه: "ووَاعَدْنَـا مُوسَـى" (البقــرة/51) وفي هــاتين الآيتين لم تَعن صيغة المفاعلة في المقاسمة والمواعدة الاشتراك في الفعل الذي قد نتوهّمه بين الشيطان وآدم وبين الله ونبيّه، وإنّما أقسم لهما الشـيطان فالتزمـا بقسـمه ووعَـد الله موسى فالتزم موسى بوعده، فعبّرت الآية عن الالتزام بصيغة التشارك علـى وجـه المشاكلة والمقابلة والمجاز[1].

هـ) التلطيف

من مقــاصد المجاز العديــدة في اللغة أن يُستعمل اللفـظ في غير ما وُضع لـه أو في خلاف ما وضع له لأسباب اجتماعية تقتضي من المتكلّم إذا شـاء أن يحـافظ علـى علاقة اجتماعية قويّة أن لا يخدش إحساس السّامع بما قد يسوءه من الصفات، حتّى وإن كانت فيه حقيقةً وأن يعبّر عن الأوضاع المؤلمة خاصّة وعن المعاني بما يـدلّ علـى تعاطف المتكلّم مع الأشـخاص أو مـع الأوضـاع. مـن ذلـك أن يسمّى الميّـت مرحومـا والأعمى بصيرا والفحم بياضا والفلاة مفازة[2]. وتلطيف العبارة في مثل هـذه الحـالات لا يكون في العادة مدعاة إلى اختلاف الفهم لأنّ السياق الـذي تجـري فيـه مـن جهـة والتواضع الذي سنّه الاستعمال من جهة أخرى يمثّلان، في هذا الضرب من المجــاز، القرينة المانعة من تأويله على الحقيقة. إلاّ أنّ من صنوف هذا المجاز ما تعلّق بالتعبير عن المقادير، فقد نعبّر عن الكثرة بالقلّة وعن الكـلّ بـالجلّ وعـن العـدم بالقلّـة وربّمـا غابت عن التركيب القرينة الموضّحة للمقصود فنشأ عن ذلك بين المفسّرين اختـلاف في التأويل رأيناه بارزا عند النظر في تركيب قرآني شديد التواتر استعملت فيه "قليـلا" في أسلوب حصر (إلاّ قليلا)[3]. وممّا كان مــن ذلـك موضـع اختـلاف مـا جـاء في سـورة النسـاء: "ولاَ يَذْكُـرُونَ اللَّــهَ إلاَّ قَلِيــلاً" (النســاء/142) أو قولــه: "فَـلاَ يُؤْمِنُـونَ إلاَّ قَلِيلاً"(النساء/45) فمن المفسّرين مَن أوّل الآية على الظاهر فأفادت عبارة "إلاّ قليـلا"، عندهم انجاز العمل المنصوص عليه في الآية إنجازا جزئيا فدلّت علـى أنّ الذكـر كـان

---

(1) السّابق ج 2 ص 72-73.

(2) و من ذلك في العاميّة تحاشي التصريح بأسمـاء إن سُمعت أسـاءت كقولهـم فـلان مريـض بالخـايب/ شريبت ولد البحر (السمك) شريت الربح (كناية عن الملح) فرّحت البيت (كنســته)/ صلحـت البـاب (أغلقته).

(3) "المعجم المفهرس لألفاظ القرآن" دار الجيل بيروت 1987 ص 552.

قليلا وأنّ الإيمان كان ضعيفا، إلاّ أنّهم قد جوّزوا أن يكون المراد بالقلّة هو العدم، وأنّ الذين لم يذكروا الله إلاّ قليلا لم يذكروه البتّة في الحقيقة، وأنّ الذين لم يؤمنوا إلاّ قليلا لم يؤمنوا أبدا في الحقيقة، واستندوا في ذلك إلى أنّ مثل هذا المجاز وارد في الاستعمال العربي، ومثله قول الشاعر: (قليل التشكّي للمهمّ يصيبه) أي عديم التشكّي[1]. وفي الحين الذي اكتفى فيه بعض المفسّرين من أمثال الزمخشري بتجويز التأويلين مالَ بعضهم الآخر أحيانا إلى ترجيح أحدهما ترجيحا موافقا لمقاصد الشريعة ففضّل أن يذكر المنافقون الله ذكرا قليلا على ان لا يذكروه البتّة "فلا يمكن أن يُسلب ذكر الله مطلقا" اللّهمّ إلاّ إذا كان القصد من الذكر هو الصلاة فآنذاك يمكن أن تكون الصلاة في هذا الوجه مسلوبة عن المنافقين مطلقا، فيجوز إذًا حمل القلّة على العدم بهذا التفسير. والله أعلم"[2]

و) التعميم والتخصيص

التعميم والتخصيص ظاهرة، وإن تعلّقت باللّفظ المفرد، ظاهرة تركيبية. وهي ظاهرة مجازية يؤدّي اللفظ فيها إذا دخل في التركيب دلالة غير التي كان يحملها منعزلا عن التركيب. ولئن كانت الاستعارة مجازا قائما على التشبيه، وكان المجاز المرسل مجازا قائما على المجاورة كالسببية والبعضية والمحلّية فإنّ التعميم والتخصيص مجاز قائم على التوسيع والتضييق في الدلالة[3]. وربّما بدا التعميم والتخصيص شبيها بالبعضيّة حيث يدلّ البعض على الكلّ توسّعا ويدلّ الكلّ على الجزء تقليصا للمعنى، إلاّ أنّ المعمّم أو المخصص لا تجزئة فيه ولا تقطيع، وليس المقصد منه أن يقوم اللفظ مقام اللفظ كأن ينوب الجزء عن الكلّ في قولك دخلت المكتب، وإنّما المقصد من التعميم والتخصيص مقصد تشريعيّ بالدرجة الأولى متعلّق بالأحكام عامّة متسائل عمّا إذا كان المشرّع في مقاصده يريد تعميم الحكم أو قصره على فئة دون فئة أو حالة دون حالة وهكذا. ولذلك اقترن القول في التعميم والتخصيص بالقول في القياس، وربّما التبس به إذ القياس توسيع في الحكم يقوم على التشابه بين الأوضاع وعدم القياس قصر للحكم على ما وقع التنصيص عليه لتفرّده

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 531.

(2) السّابق ج 1 ص 574.

(3) Extention et restriction in = La Sémantique. P.guiraud. Que sais-je.

بحكم لا يشبهه غيره فيه. ثمّ إنّ القول بالتعميم والتخصيص قول لا تقوم الحجّةفيه على قرينة تركيبية بقدر ما تقوم على الحجّة المنطقية تُستمدّ من سياق النصّ أكثر ممّا تستمدّ من جهازه اللغوي، وليست كذلك بقيّة أصناف المجاز من استعارة وغيرها التي تستند أكثر ما تستند إلى الانزياح في نظم الكلام.

وإذ تعلّق التعميم والتخصيص بالمقاصد الشرعية، واتّصل في تأويل النصّ بقضية الظاهر والباطن وبالأحكام يقاس بعضها على بعض لتشابه الأوضاع والمقامات فإنّه لا غرابة في أن يحتلّ التعميم والتخصيص في الدراسات الفقهية والأصولية منزلة لن يشهد لها مثيلا في المباحث اللغوية المعجمية والنحوية والبلاغية، ولقد نظّر الفقهاء والأصوليون لهذه الظاهرة، وقعّدوها، شأنها في ذلك كشأن بقية الظواهر اللغوية، ورغم الاختلاف بينهم في التأويل وفي القول بالقياس أو إنكاره فإنّ سلوكا عامّا يتراءى من خلال المصنّفات الأصولية لا يخرج، في التعميم والتخصيص، عن المنهج المتّبع في الحقيقة والمجاز والظاهر والباطن والتفسير والتأويل، وهو دعوة الشارح إلى فهم الكلام بحسب ما يوافق مقاصد المتكلّم وقواعد العربية والالتزام بظاهر التعميم إن لم ترد الدواعي إلى الخروج به إلى التخصيص. وقد صدر هذا الموقف خاصّة ممّن أنكر القياس والاجتهاد من الأصوليين، وقد ضرب له الغزالي مثلا في المستصفى أمثلة عديدة فيها تعريض ساخر بتعسّف سافرٍ في تأويل التعميم على التخصيص من ذلك أنّنا لو سمعنا واحدا منّا يقول: "أيّما إهاب (جلد) دُبغَ فقد طهَرَ ثمّ قال أردت به الكلب أو الثعلب على الخصوص لَنُسِب إلى اللكنة والجهل باللغة "للتناقض الصارخ في ذلك بين ما في "أيّما" الشرطية من تعميم وما في "الكلب أو الثعلب" من تخصيص وأنّ "المريض إذا قال لغلامه لا تُدخل عليّ الناس فأدخل عليه جماعة من الثقلاء" بدعوى أنّ الثقلاء ليسوا من الناس، استوجب الغلام التعزير لأنّ الغلام لم يدرك مقصد سيّده عندما استعمل لفظ "الناس" على الاستغراق ثم إنّ الغلام لو كانت فيه مسكة من عقل لَما أذن للثقلاء دون سواهم لأنّ المريض إذا استثقل حضور الناس فإنّه بحضور الثقلاء أشدّ تبرّما"[1]. ومن ذلك قولك: ليس للقاتل من الميراث شيء، فإذا قيل: والجلاّد والقاتل قصاصا لم يرث؟ فنقول ما أردت هذا ولم يخطر لي بالبال. أو قولك: للبنت النصف من الميراث فيقال: فالبنت الرقيقة

---

[1] الغزالي – "المستصفى" – ص 402–405.

والكافرة لا ترث شيئا؟ فتقول: ما خطر ببالي هذا[1]... وقد تردّدت على لسان الغزالي عبارة "لم يخطر ذلك بالبال" دليلا على ضرورة فهم الكلام على ظاهره المعمّم واحترام مقاصد المتكلّم الذي لو خطر بباله من المعاني غير ما دلّ عليه التركيب لعدّل فيه تعديلا يستوجب من المؤوّل الوقوف على تلك المقاصد. والعلم بالمقاصد عند الأصوليين ليس دائما متوقّفا على العلم باللغة العربية، فمقصود الخطاب عند الشاطبي مثلا "ليس هو التفقّه في العبارة بل التفقّه في المعبّر عنه وما المراد به" وذلك المقصود من الخطاب القرآني هو أنّه إعـــذار وإنذار وتبشير وتحذير وردّ إلى الصراط المستقيم، فَكَمْ بَين مَن فهم معناه ورأى أنّه مقصود العبارة فَدَاخله من خوف الوعيد ورجاء الموعود ... وبين مَن أخذ في تحسين الإيراد والاشتغال بمآخذ العبارة ومدارجها ... والمعنى المقصود في الخطاب بمعزل عن النظر فيه[2]؟!!" بل إنّ "مَن فهم مقاصد الشرع من وضع الأحكام وبلغ فيها رتبة العلم بها ولو كان فهمه لها من طريق الترجمة باللّسان الأعجميّ، فلا فرق بينه وبين من فهمها من طريق اللسان العربيّ."[3]

فالمترتّب على مثل هذه الأقوال أنّ المطلوب من قراءة النصّ الديني عند الفقهاء وكذلك عند المفسّرين أن تُفهم مقاصد المشرّع حتّى يحصل العمل بمقتضاها وأنّ الحاجة إلى العلوم اللغوية دون الحاجة إلى الدراية بمقاصد المشرّع، وأنّ السبيل إلى مقاصد النصّ ليست داخل النصّ وبنيته بقدر ما هي في سياقه وروحه وعلاقات الانسان بربّه، ولذلك اعتبر شقّ من الأصوليين من أمثال الغزالي وابن حزم أنّ مقاصد المشرّع إنّما تطلب أوّلا وقبل كلّ شيء من النصوص النقلية. فحقّروا الاجتهاد وإعمال الرأي وأبطلوا القياس ودعوا إلى الاكتفاء من النصّ بظاهره، مؤمنين بتوقيفية اللغة، مطالبين بأن لا يحمّل الفقيه اللفظ من الدلالة غير ما أوقفه السّلف عليه[4]. ومن الآيات الشهيرة التي كانت موضع خلاف بين الأصوليين بسبب القياس ما جاء في

---

(1) السابق ص 378-379.

(2) الشاطبي – "الموافقات"– ج 3 ص 410.

(3) السّابق ج 4 ص 163.

(4) قال ابن حزم: و ذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة و قالوا: لا يجوز الحكم البتّة في شيء من الأشياء كلّها إلاّ بنصّ كلام الله تعالى أو نصّ كلام النّبي، صلّى الله عليه و سلّم أو بما صحّ عنه صلّى الله عليه و سلّم من فعل أو إقرار أو إجماع من جميع علماء الأمّة كلّها (الإحكام في أصول الأحكام. مجلد 2 ص 368-370.

تحريم الخمر. فقد وسّع القائلون بالقياس دلالة الخمر فأطلقوها على ما كان من العنب وعلى ما كان نبيذا لأنّها جميعا تخمر العقل، والزاني إنّما سمّي "زانيا لأنّه مولج فرجه في فرج محرّم فيقاس عليه اللائط في إثبات اسم الزاني حتّى يدخل في عموم الآية: "الزّانية والزّاني..." والسّارق سُمّي سارقا لأنّه أخذ مال الغير في خفية، وهذه العلّة موجودة في النبّاش فيثبت له اسم السّارق قياسا حتّى يدخل تحت عموم الآية: والسارق والسارقة. قال الغزالي: وهذا غير مرضيّ عندنا لأنّ العرب إن عرّفتنا بتوقيفها أنّا وضعنا الاسم للمسكر المعتصر من العنب خاصّة فوضعه لغيره تقوّل عليهم واختراع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعا من جهتنا... فكيفما كان فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا[1]... ولعلّ من أبرز الحجج التي يقدّمها الرافضون للقياس والتعميم ما استند، من جهة، إلى واقع العربية ونظامها، وفيه أنّ العرب قد تأخذ اللفظ العامّ فتخصّصه لمعنى معيّن لا يُراد غيره مثلما خصّصت لفظ "الأدهم" للفرس الأسود، ولفظ "الكميت" للفرس الأحمر، ولفظ "القارورة" للزجاج تقرّ فيه المائعات، ولم يسمّوا الكوز والحوض قارورة وإن قرّ الماء فيه[2]. فهذا الذي حدّه العرب توقيف لا سبيل، عند الغزالي، إلى وضعه بالقياس أو التصرّف فيه بتعميم ما جاء عنهم مخصّصا وتخصيص ما جاء عنهم معمّما. ومن تلك الحجج ما استند، من جهة أخرى، إلى قواعد نظم الكلام المفرد ولا سيّما النظم القرآني حيث يقتضي اللفظ، في رأي ابن حزم، أن يفهم على ظاهره ولو أراد الله أن يخصّص عامّا وأن يعمّم خاصّا لَما كان عاجزا عن الوفاء بتلك المقاصد وتبليغها. فإذا قالت الآية: ولا تقل لهما "أفّ" فليس في ذلك ما يحمل على الفهم بوجوب منع الضرب أو القتل وإنّما دلّ على ذلك ما ورد بعد هذه الآية من قوله "وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا"(الإسراء/23) قال: "... فالذي لا شكّ فيه عند كلّ من له معرفة بشيء من اللغة العربية أنّ القتل والضرب والقذف لا يسمّى شيء من ذلك "أفّ"، فبلا شكّ يعلم كلّ ذي عقل أنّ النهي عن قول "أفّ" ليس نهيا عن القتل ولا عن الضرب ولا عن القذف، وأنّه إنّما هو نهي عن قول "أفّ" فقط"[3].

---

(1) "المستصفى" ص 322–324.

(2) السّابق ص 324.

(3) "الإحكام في أصول الأحكام" مجلّد 2 ص 373.

إلاّ أنّ هذا الموقف المعادي للقياس معاداة منظّرة واعية لم يكن، لسذاجته، موقفا متّبعا. ذلك أنّ الكثير من الفقهاء والمفسّرين قد قالوا، على خلاف ذلك، بالقياس وإن اختلفوا في المكانة التي يولونها له والشروط التي يضعونها فيه[1]. وإنّما الدافع إلى القول بالقياس أو التعميم جريان اللغة، في تركيبها، عليه وإقرار المتكلّمين باللّغة في عاداتهم بأنّ اللفظ لا يدلّ دائما على أصل معناه المصطلح عليه وأنّ دلالته قد تزيد وقد تنقص وقد تتغيّر بحسب المقام الذي يتنزّل فيه، استوى في ذلك نظام اللغة العادية ونظام اللغة الفنّية لأنّ الأمر متعلّق باللّغة خطابا خاضعا لشروط المقام ومقاصد الأطراف المشاركة فيه، وتلك المقاصد من التعقّد والتنوّع ما لا تفي به البنية السطحية ومحدودية الدلالة الأصلية. وما الموقف الرافض للقياس والاجتهاد إلاّ موقف متجاهل لتعقّد العملية التركيبية اللغوية وما ينشأ عنها من تعدّد الفهم والتأويل حرصا على القراءة الأحدية والتشريع الموحّد. وإلاّ فهل يليق بعالم في مقام ابن حزم أن يسوّي في المقصد بين قول القرآن: "وَأَتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا"(النساء/20) حيث استعمل "القنطار" على التعميم يراد به التمثيل على ما فوق القنطار وما دونه ممّا يمنع أخذه وبين قول القائل أخذ لي عمرو قنطارا حيث استعمل "القنطار" على الظاهر معلوما مضبوطا وقد نعت ابن حزم مؤوّل "القنطار" على التعميم في الآية بأنّه "مفتر على اللغة ومكابر للحسّ"[2].

وقد وردت في مشاغل الفقهاء، بسبب القياس، حالات لا تحصى ولا تعدّ دلّ الاختلاف فيها على أنّ التعميم والتخصيص مدخل مقاميّ هامّ إلى تعدّد التأويل، قسّمه ابن حزم، وإن لم يقل به، ثلاثة أقسام:

– قسمُ الأشبهِ والأولى كقول أصحاب الشافعيّ: "إذا فُرّق بين الرجل وامرأته لِعدم الجماع فالفرقة بينهما لعدم النفقة، التي هي أوكد من الجماع، أولى وأوجب..."

– قسمُ المِثل كقول أبي حنيفة ومالك: "إذا كان الواطيء في نهار رمضان عمدًا تلزمه الكفارة فالمتعمِّد للأكل مثله في ذلك، وإذا كان الرجل يلزمه الكفارة فالمرأة الموطوءة باختيارها عامدةً في وجوب الكفارة عليها مثل الرجل"

– قسمُ الأدنى: كقول أبي حنيفة: "خروج البول والغائط، وهما نجسان، ينقض الوضوء فخروج الدم، وهو نجس، ينقض الوضوء كذلك..."[3]

---

(1) انظر مثلا كلام ابن حزم في القياس: "الإحكام" مجلّد 2 ص 368 و ما بعدها.

(2) "الإحكام" مجلّد 2 ص 374.

(3) "الإحكام" مجلّد 2 ص368.

ولفرط ذلك الاختلاف الواقع بين الفقهاء اعتبرت العرب أنّ العلم إنّما هو معرفة الاختلاف فقيل: "مَن لم يعرف الاختلاف لم يَشم أنفُه الفقه. وعن مالك: لا تجوز الفتيا إلاّ لِمَن عَلم ما اختلف الناس فيه ..."[1]

لقد اتّخذ التعميم والتخصيص حينئذ عند الفقهاء والأصوليين منحى متميّزا فكاد ينحصر عندهم في القياس الفقهي المتّصل بتوسيع الأحكام الشرعية لتشابه الأوضاع والأحوال والمقاصد، وقد اختلف الفقهاء والأصوليون في القول بالقياس وفي شروط اعتماده، فكان ذلك منفذا إلى اختلاف قراءة النصّ. غير أنّ التعميم والتخصيص يتّجه عند المفسّرين وجهة غير التي ركّز عليها الفقهاء، فلم يقتصر البحث عندهم على الحكم الشرعيّ بل شمل التركيب القرآني عامّة ونظر إليه من حيث هو أسلوب لغويّ يمثّل التعميم والتخصيص فيه وجها من وجوه التعبير وفنّا من فنون التصرّف في اللفظ وآداء المعاني، وبذلك ترجع ظاهرة التعميم والتخصيص مع المفسّرين إلى سياقها البلاغي نمطا من أنماط فنّ القول ولونا من ألوان الاجتهاد في العبارة[2].

ولقد مهّد الأصوليون للمفسّرين سُبُل القراءة فصنّفوا اللفظ من حيث تعميمه وتخصيصه إلى ثلاثة أقسام لم يراع فيها أسلوب العربية بقدر مراعاة أسلوب القرآن. أحد تلك الأقسام خاصّ يراد به الخصوص مثل أسماء الأعلام زيد وعمرو، وثانيها عموم يراد به العموم، وثالثها عموم يراد به الخصوص بدليل. أمّا الاحتمال الرابع المنطقيّ المتوقع وهو أن يُستعمل مخصوص في معنى العموم فهو، وإن قال به بعضهم، معتبر من الاحتمالات الخاطئة لأنّه في رأي ابن حزم مثلا، نمط من التعبير غير موجود في اللغة عامّة وفي الأسلوب القرآني خاصّة. ذلك لأنّ "الرسول لم يبعث ليحكم على أهل عصره فقط لكن على كلّ من يأتي إلى يوم القيامة" ... "فكلّ خطاب لواحد ... هو خطاب لجميع أمّته إلى يوم القيامة"[3] وما دام هذا المعنى من الخصائص الأسلوبيّة والمعنويّة في النصّ الدينيّ فإنّ المسلمين والمفسّرين قد سلّموا به إذ لم يعترض سبيلنا فيما قرأنا من الشروح ما يشير إلى خاصّ أُريد به عامّ وليس ذلك، في

(1) "الموافقات" ج 4 ص 161.

(2) هذا المفهوم التركيبيّ للتعميم والتخصيص لا ينكره الفقهاء الرافضون للقياس و إنّما يشترطون عليه الدليل العقلي أو النقلي (انظر ابن حزم: الإحكام مجلّد 1 ص 385-389.

(3) "الإحكام" مجلّد 1 ص 382.

نهاية الأمر، لانعدام هذا الأسلوب من القرآن وإنّما، على عكس ذلك، لقيام أسلوب القرآن عليه قياما يكون من البداهة وفضل القول الكلام فيه ولذلك دارت معالجة المفسّرين للتعميم والتخصيص حول مسألتين: التّعميم وشروطه من جهة وتخصيص العامّ ودلائله من جهة ثانية. أمّا فيما يخصّ السلوك التأويلي الواجب اتّباعه حيال مواضع التعميم في القرآن فإنّ جمهور المفسّرين لم يخرج على المنهج التفسيريّ الرائج الداعي إلى الالتزام بالتعميم حيث تعوز الحجة الدافعة إلى غير الظاهر من اللفظ. وقد كان الطبري من أشهر المتمسّكين بهذا الموقف، ففي الآية: "وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ"(البقرة/36) تأويلات مختلفة لألفاظ وردت في الآية على التعميم مثل "المستقرّ" و"الحين" و"المتاع" فقيل في "المستقرّ" مثلا هو الفراش وقيل هو القبور، وفي "الحين" إنّه الموت وإنّه قيام الساعة ... أمّا الطبري فتعلّق في شرح هذه الألفاظ بدلالتها في الكلام العربيّ خارج إطار الآية حيث يُراد من "المستقرّ" موضع الاستقرار عامّة ويُراد من "المتاع" "كلّ ما استمتع به من شيء من معاش أو رياش أوْ زينة أوْ لذة أوْ غير ذلك" ولهذا فإنّ "أولى التأويلات بالآية إن لم يكن الله جلّ ثناؤه وضع دلالة دالّة على أنّه قصد بقوله "ومتاع إلى حين" بعضا دون بعض وخاصّا دون عامّ في عقل ولاخبر أن يكون ذلك في معنى العامّ وأن يكون الخبر أيضا كذلك"[1]. إلاّ أنّ التعميم في القرآن لم يكن دائما، على وضوح الآية الآنفة والقطع بالتعميم، لم يكن دائما على البساطة الآنفة فمن المواضع، وهي كثيرة، ما تعمّد فيه القرآن تعميما مُشكِلا يتعطّل بسببه الإفادة والإبلاغ وينتصب من أجله التأويل وتعدّد الافتراضات دون أن يقوم لها جميعا دليل ثابت من ذلك تعدّد الاحتمالات في العضو من أعضاء البقرة الذي ضُرب به القتيل في قول القرآن: "فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا"[2] ومن ذلك معنى "الكلمات" في قوله: "إِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ[3]..." ومعنى "مُدخَل صدق" في قوله تعالى: وقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ" ومن ذلك العائدات المبهمات من قبيل الضمائر والأسماء الموصولة المشتركة التي تمثل ظاهرة تركيبيّة قرآنيّة مميّزة كقوله: "وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلاّ من بعد ما جاءَهُمُ العلمُ بغيا بينهم" فهل هم اليهود أم النصارى؟ وفيم كان اختلافهم؟ أو

(1) "جامع البيان" ج 1 ص 192.

(2) "جامع البيان" ج 1 ص 285–286.

(3) الإسراء/80 في "الكشّاف" ج 2 ص 463.

قوله: "فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ"[1]. فكان هذا الضرب من الأسلوب سببا من أسباب تجويز الدلالة وتعليقها وتجدّدها بتجدّد القراءة.

إلاّ أنّ مثل هذا التعميم، وإن بدا محرجا لرجال من أمثال الطبري ممّن يبحث للنصّ عن معناه الأوّل الأوحد النهائي، قد وجد فيه المؤوّلون على اختلاف مشاربهم وأهدافهم فرصة للاجتهاد وتقريب القرآن إلى ذواتهم وتطويعه إلى عقولهم ومقاصدهم وتمثّل ذلك التأويل وذلك الاجتهاد في تخصيص ما ورد في الآية عامّا وتعليل ذلك التخصيص بحجج تتفاوت في قوّتها ومدى موضوعيتها. فمن التخصيص ما كانت الخلفية المذهبية فيه واضحة تعظّم من شأن فئة وتحطّ من شأن غيرها مستغلّة خاصّة تأويل الموصول المشترك. من ذلك ما ورد عن الزمخشري في شرح: "ولاَ تَكُونُوا كَالذِّينَ تَفَرَّقُوا واخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ البَيِّنَاتُ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وتَسْوَدُّ وُجُوهٌ"(آل عمران/105–106) قال: "وقيل هم مبتدعو هذه الأمّة وهم المشبّهة والمجبرة والحشوية وأشباههم ... وعن عطاء تبيضّ وجوه المهاجرين والأنصار وتسودّ وجوه بني قريظة والنضير. وقيل هم المرتدّون، وقيل أهل البدع والأهواء. وعن أبي أمامة هم الخوارج ... وقيل هم جميع الكفار ..."[2]

ومن هذا القبيل ما خدمت فيه الشيعة نفسها فاعتبرت أنّها المعنية من عموم قوله تعالى: أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ (النساء/54) قال أصول كافي: "قال أبو عبد الله عليه السلام: نحن قومٌ فرضَ الله عزّ وجلّ طاعتنا، لنا الأنفال، ولنا صفوُ المال، ونحن الراسخون في العلم، ونحن المحسودون الذين قال الله: أم يحسدون الناس... الآية"[3].

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ من التعميم المخصّص ما وُجّه إلى خدمة بعض مبادىء المذهب وأركانه، كأن يؤوّل الزمخشري عموم الموصول المشترك في الآية "يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ ويُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ" (المائدة/18) على أنّ المغفور لهم هم أهل الطاعة وعلى أنّ

---

(1) البقرة/187 في "الكشّاف" ج 1 ص 338–339.

(2) "الكشّاف" ج 1 ص 453–454 وانظر مثلا تفسير "الكشّاف" للآية: "وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ" الحجّ/3 في ج 3 ص 5) و تفسير أبي حيّان الأندلسي للآية: صِرَاطَ الذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ (البحر المحيط ج 1 ص 28).

(3) "أصول كافي" ج 1 ص 264.

المعذّبين هم العصاة المصرّين ... وأنّ المغفرة لهم محال[1]." ومن ذلك أنّ الله "يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ" (النمل/62) إجابة مصلحة لا إجابة مطلقة بناء على القاعدة الاعتزالية الموجبة على الله رعاية المصالح وإن لم تنصّ الآية على ذلك باعتراف الزمخشري نفسه. قال: "وأمّا المضطرّ فمتناول للجنس مطلقا يصلح لكلّه ولبعضه فلا طريق إلى الجزم على أحدهما إلاّ بدليل، وقد قام الدليل على البعض وهو الذي إجابته مصلحة فبطل التناول على العموم."[2]

تخصيص العموم والاستدلال عليه

إنّ الظاهر من النماذج التي كنّا بصددها أنّ إخراج العام إلى الخاصّ خدمةً للمذهب ربّما بدا إخراجا اعتباطيا غير قائم على الحجّة المقنعة فلم يكن له من أجل ذلك وزن ثقيل، وكان إلى الذاتية والانفعال أقرب. ولقد طالبت نظرية التأويل العربيّة كلّ شارح للفظ على غير ظاهره بالدليل على مزاعمه، وظهر من خلال النصوص استضعاف بعض الأصوليين لحجج القياس السياقية الخطابية واستحسان البراهين العقلية أو النقلية على التخصيص[3]. وقد بيّنت الممارسة فعلا أنّ التخصيص قد استند في عديد المناسبات إلى العقل والمنطق. فإذا قالت الآية معمّمة: "وأشهدوا ذوَيْ عدل منكم" فإنّ العقل يدعو إلى استبعاد الأقارب من إخوة وآباء وأبناء وأزواج[4]، بل إنّ الاستدلال العقلي قد ينتهي به التقصّي أحيانا إلى ضرب من الإفراط في إجهاد الفكر وتفريط في المقاصد يتحوّل به التفسير إلى ما يشبه التمرين التطبيقي في دروس المنطق. من ذلك أنّ الآية: "خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ "(الأنعام/101) لا تفيد التعميم كما يدلّ عليه ظاهرها لأنّ الله خارج ممّا خلق، فهو ليس مخلوقا أو قوله: "تُدمّر كلّ شيء بأمر ربّها" فهي "حسب الظاهر وبمقتضى اللفظ.. لم تدمّر من الأشياء إلاّ ما أُمرت بتدميره، وهذا لفظ خصوص لبعض الأشياء لا لفظ عموم لجميعها لكنّه عموم لما قصد به[5].

أمّا التخصيص المستند إلى حجّة نقلية مستقاة من خارج النصّ المشروح فهو أشدّ أشكال التخصيص حضورا في تفسير القرآن وجاء استناده إلى الكتاب والسنّة والأخبار في سعي إلى إكساب التأويل شرعية وموضوعية لا تكاد أحيانا تخفي خلفية

---

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 602.

(2) النمل/62 في "الكشّاف" ج 3 ص 155.

(3) "إحكام" مجلّد 1 ص 387-389.

(4) "الإحكام" مجلّد 2 ص 360-361.

(5) السّابق مجلّد 1 ص 354-358.

صاحبها الايديولوجية. من ذلك تفضيل الله لبني اسرائيل علي العالمين في قول الآية علي التعميم: يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِي التِّي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وأنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى العَالَمِينَ(البقرة/47) وقد أنكر التعميم رجال تعلّقوا بـه مـن أمثـال الطـبري مستندا في ذلك إلى خبر مرفوع إلى الرسول ينبيء بأنّ بني اسرائيل لم يكونوا مفضّلين على أمّة محمد عليه السلام، وقال أبو جعفر: وأخرج جلّ ذكره قولـــه وإنّـي فضّلتكم على العالمين مخرج العموم وهو يريد به خصوصا لأنّ المعنى وإنّي فضّلتكـم علـى عـالم مـن كنتم بين ظهريه وفي زمانه ..."[1]. ومن ذلك أيضا دعوة الآيـة في التشريع الاسلامي المسلمين إلى الوضوء علي التعميم كلما قاموا إلى الصلاة في قولـه: "يَا أَيُّهَا الّذين آمنُوا إذا قُمْتُمْ إلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وأَيْدِيَكُمْ إلَـى المَرَافِـقِ" (المـائدة/6) فقد احتمـل الزمخشري أن يكون الأمر فيها موجّها إلى المحدثين وجوبــا وإلى النـاس كافّـة ندبـا بناء على الحديث المرويّ عن الرسول المستحسن للوضوء قبل كلّ صلاة في قوله: "مـن توضّأ على طهر كتب الله له عشر حسنات"[2].

وربّما كان التعميم القرآني مناسبة يطلق فيها الخيال البشري لنفسه العنـان في قراءة للنصّ الديني يمتزج فيها الخيالي بالأسطوري فيكون مصدر لـذّة وانتشـاء بعـالم غريب عجيب لا تغيب فيه رغم ذلك الموعظة الأخلاقية والعبرة الاسلامية، نرى ذلك مثلا في تخصيص لفظة "كنز" العامّة في الآية: "وأَمَّا الجِدَارُ فَكَانَ لِغُلاَمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِـي المَدِينَةِ وكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا..."(الكهف/82) فقد قيل في "الكنز" – رغم ظاهره الدال على المال مطلقا – هو لوح من ذهب مكتوب فيــه: عجبـت لـمن يؤمـن بـالقدر كيـف يحزن؟ وعجبت لمن يؤمن بالرزق كيف يتعـــب؟ وعجبت لـمن يؤمـن بـالموت كيـف يفرح؟ وعجبت لمن يؤمن بالحساب كيف يغفل؟ وعجبت لـمن يعـرف الدنيـا وتقلّبـها بأهلها كيف يطمئن إليها؟ لا إله إلاّ الله محمد رسول الله..."[3].

(1) "جامع البيان" ج 1 ص 208.

(2) "الكشاف" ج 1 ص 596 وانظر مثلا "جامع البيان" للطبري ج 1 ص 156 في تـأويل: إنّـي جـاعل في الأرض خليفة (البقرة/30) و "الكشّاف" ج 3 ص 460 في تأويل: و يستغفرون (الملائكـة) لِمـن في الأرض (الشورى/5).

(3) "الكشّاف" ج 2 ص 496/ و إنّ الاستناد إلى الكتاب والسنّة عند تخصيص اللّفظ العام لا يفضي حتما إلى تأويل موحّد و معنى ثابت جدير بأن نطمئنّ إليه، و ذلك لجواز التعارض بين الحجج النقليّة المعتمدة في التخصيص، فقد اختلف الشافعي و أبو حنيفة في المحصن الزاني الذي حكمه الرّجم ما شرائطه ، فاشترط فيه أبو حنيفة أن يكون مسلما لقوله عليه السلام: مَن أشرك بالله فليس بمحصن، و نفى عنه الشافعي صفة الإسلام لِمَا رُوِيَ أنّ النّبيء عليه السلام رجم يهوديين زنَيَا – والمحصن، مهما كان تعريفه، ليس معنيًا، عند المفسّرين والفقهاء، بقول القرآن: الزَّانِيَةُ والزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (النور 2) و إن كان الحكم فيها عامًا لأنّ المحصن حكمه الرّجم. (الكشّاف" ج 3 ص 47).

المستخلص من هذا القسم الثاني المخصّص لتأويل النصّ الديني عامّة والقرآن خاصّة أنّ النصّ حامل للمعنى مضطلع بأعباء الرسالة وليس نصّا خاويا من الدلالة مجرّدا من المقاصد. ونظرا إلى العلاقة الخطيرة الإيجابية القائمة بين دلالة النصّ الديني ودلالة الكون ومعنى وجود الإنسان فيه فإنّ الحرص على فهم النصّ وتبيّن أحكامه كان حرصا شديدا مشتركا عند المتقبّلين جميعا وسواء كانت الدلالة مستخلصة من النصّ أم مسلّطة عليه فإنّها تعكس في ذهن الباثّ أو في ذهن المتلقّي صورة العالم ومنزلة الانسان فيه ، في علاقته بربّه وفي علاقته بالطبيعة من حوله وتُرسي لتلك العلاقات أسسا ثابتة واضحة تطمئنّ لها النفس المؤمنة فتتحرّك في الكون تحرّكا إيجابيا في كنف التفاعل والتناغم بين الله والانسان والطبيعة وتتحمّل اللغة فيه مهمّة الإخبار عن هذا الواقع ودعوة الانسان إلى تحمّل دوره فيه.

ولذلك فإنّ القراءة الدينية ، إن جاز الاختلاف في أوّليتها وتقدّمها على سائر القراءات، لا يجوز الاختلاف في منزلتها بين سائر القراءات فالنصّ الدينيّ، في المجتمع العربي على الأقلّ، لا يضاهيه نصّ في مدى إقبال العرب عليه والغوص على دفائنه وإحكام الأدوات المساعدة عليه ، ولئن مثّلت هذه الحظوة عند الغربيين مرحلة خلت في منهج البحث وطبيعة النصوص فإنّ مقام النصّ الديني عند العرب لا يعتريه تدهور أو تقهقر مهما تقدّم بهم الزمن وتطوّرت المناهج. ذلك لأنّ المقالة الاسلامية، عبر العصور، هي وليدة نصّ أوّلا وقبل كلّ شيء. إذ المعتمد فيها بالدرجة الأولى عند الاحتجاج هو الكتاب والسنّة.

ولعلّ من أهمّ ما يميّز التفكير الديني عند العرب المفارقة بين عدد المقالات الاسلامية وعدد النصوص المنشئة لها. فعلى قدر كثرة المذاهب كانت قلّة الأصول والمصادر، فلم تحُلْ أحدية النصّ القرآني من تكاثر الملل والنحل الاسلامية، والملاحظ أنّ هذا التكاثر لم يرد موزّعا على القرون الأربعة عشر الهجرية توزيعا عادلا متدرّجا متطوّرا، بل شهدت القرون الاسلامية الخمسة الأولى من التحرّك السياسي ومن الانفجار المذهبي ما ليس له نظير في التاريخ العربي الإسلامي، وصُنّفت في الفرق الاسلامية مصنّفات يدلّ عددها وتزامنها على أنّ التحزّب الديني والتكتّل المذهبي قد بلغ في التكوّن والتضخّم أوجه. فكأنّ الفكر العربي لم يشهد، عبر التاريخ في توهّجه السياسي والديني واللغوي التأويلي ما عرفه يومئذ من حركة وصراع وإبداع، فكانت مسيرته مخالفة لمسيرة الفكر الغربي الذي لا يمثّل فيه التأويل الديني إلاّ مرحلة من

مراحل تكوّنه ونموّه عقبتها سلسلة من الإفرازات الفلسفية والاقتصادية واللغوية منذ القرن السادس عشر دفعت به إلى مسالك متميّزة ومسيرة مختلفة عن مسيرة الفكر العربي. فكأنّ هذا الفكر العربي قد أفرغ، في مسار تاريخيّ مختلّ، كلّ طاقته وعصارة ذاته في القرون الخمسة الأولى التي بمنتهاها اكتملت العلوم العربية، وقامت بين تلك العلوم علاقة واضحة أكّدتها المراجع وهي علاقة مركز بمحيطه أو غاية بوسائلها وأسبابها. أمّا المركز أو الغاية فهو المعنى القرآني أو المعنى الديني عامّة وأمّا وسائله فهي العلوم اللغوية وغير اللغوية المساعدة على ضبط الدلالة الدينية، ولقد أفضى الذهاب والإياب بين المركز والمحيط وبين العلوم الأصول والعلوم الوسائل إلى تداخل بينها وتأثّر بعضها ببعض وإخصاب بعضها لبعض فتحوّلت العلوم اللغوية من أجل خدمة للدين أفضل إلى معارف مستقلّة تُطلب لذاتها وانتهى فيها البحث العربي القديم إلى إرساء أسسها ووضع نظمها وقواعدها وكشف أسرارها واستغلال ثمارها استغلالا قد لا يوليه البحث الحديث ما هو به جدير من العناية والاعتراف.

والمبحث الدلالي العزبي، وإن حام حول المعنى الديني، لم ينهض به قطاع معرفي واحد ولا تخصّص فيه فرع معيّن من فروع العلوم العربية ولا استأثر به رجال دون سواهم تفقّهوا في الدلالة وأنشأوا علما مخصوصا سمّوه علم الدلالة. وإنّما كانت الدّلالة، والدلالة القرآنية خاصّة، هاجسا ملازما للعقل العربي مهما كان اختصاصه فتعدّدت، بتعدّد الاختصاصات، المنافذ إلى المعنى القرآني من داخل اللغة ومن خارجها، وقامت شاهدا على أنّ العالِم العربي هو مسلم أوّلا وقبل كلّ شيء وأنّ اختصاصه حامل لثقافته العربية الاسلامية وفاضح، من خلال كتابته وبدرجات متفاوتة، لإيديولوجيته المذهبية الإسلامية. ولذلك كان المعنى القرآني مطلبا جدّيا، بل ضروريا لا تستقيم حياة المسلم ولا يتجلّى معنى وجوده بدونه.

ولئن كان كلام العرب في الدلالة الدينية مسؤولية مشتركة نهضت بأعبائها العلوم العربية المختلفة فصعب لاتّساع المجالات وتنوّعها محاصرة بغيتنا فيها فإنّ بعض تلك العلوم، بداهة، أقرب إليها من غيرها، وهي العلوم الدينية واللغوية. وكانت المناهج المتّبعة فيها لتحديد الدلالة مناهج مختلفة وكان وعي العالِم بعملية استخلاص المعنى وبالسبل المؤدّية إليه وبالقواعد المتحكّمة فيه وعيا متفاوتا بين المهتمّين بالدلالة.

وقد تبيّن بما لا يدع مجالا للشكّ أنّ الدلالة القرآنية دلالات متزامنة متصارعة، كلّ دلالة تدّعي الانفراد بالصواب وامتلاك الحقيقة في معرفة أسرار الكون

ورسالة الانسان فيه. فكان التأويل، في غالب الأحيان، تأويلا جماعيا وإن نُسب أحيانا في نشأته إلى عَلَم معيّن وكان ذلك التأويل شعارا مميّزا للمجموعة في مبادئها وأقوالها وأفعالها.

أمّا السرّ في اختلاف التأويل فمردّه أوّلا إلى الاختلاف في مدى الاعتبار الذي يوليه ضابط الدلالة للنصّ ذاته ولما حول النصّ من الأدوات المساعدة على فهمه، فقد كان من أكبر الخصائص في أسلوب القرآن وأعظم الدواعي فيه إلى التأويل والاختلاف ميلُه، ككلّ أسلوب فنّي، إلى الكناية والتغميض وغيرها من أساليب البخل بالمعنى والإغراء به والتمنّع عن عطائه وذلك ممّا يشجّع على البحث عنه خارج النصّ فكان خارجُ النصّ خير ملجإ يهرع إليه المؤوّل الذي لا يجد في النصّ ما يوافقه أو يجد فيه ما لا يوافقه.

والأمر هنا لا يتعلّق بمشروعية الاستعانة بالمعطيات الخارجية عن النصّ باعتبارها رافدا لا سبيل إلى الاستغناء عنه في الفهم وإنّما يتعلّق بمدى الاستعانة بهذه المعطيات الخارجية الذي يتراوح بين إنكار البعض منها إنكارا تاما والتعويل على البعض الآخر تعويلا كلّيا. فكانت أبرز المعطيات الخارجية الموجّهة لتأويل النصّ الديني والمفرّقة بين التكتّلات المذهبية الكبرى: الأخبار الحافّة بنشأة النصّ والمنطق أو العقل المتحكّم في تسيير الكون والمفاتيح الغيبية في فكّ رموز النصّ.

أمّا الأخبار الحافة وأسباب التنزيل فقد كانت سلاحا خطيرا، خاصّة بين يديْ رجال السنّة ورجال الشيعة يوجّهون بها النصّ ، كلّ في اتّجاهه، إلى ما يوافقه في أغراضه وأعلامه.

وأمّا التأويل الرمزي فمُسقِط على النّص إسقاطا اعتباطيا من المفاتيح في فتح معانيه ما لا يوافق أقفال النصّ ولكنّه يوافق القراءة الشيعية لخدمة الوَلاية أو يوافق القراءة الصوفية الرمزية في سياستها الاجتماعية ونفوذها الروحي.

وأمّا المنطق فإنّه يمكّن العقل عند المعتزلة خاصّة من أن يتبوّأ في الكون مكانة لا تنافسه فيها اللغة ولا حتّى القدرة الالاهية، فبالعقل ينتصب الانسان على الكون سيّدا وما سواه خادم له، فليس يصدر عن الله إلاّ ما يمليه العقل وليس يراد من اللغة إلاّ ما يريده العقل وليس ينال الانسان عن جدارة لا عن تفضّل من الله، إلاّ ما أرشده إليه العقل.

فبان، لولا إفراط في استخدام المنطق أحيانا وتضخيم لدور العقل في استنباط المعاني، أنّ ما حول النصّ ممّا يبرّر تأويله متّسم في التأويلية العربية بطابع سلطويّ ونفوذ بشري استعلائي يصل حدّ القداسة ويمزج اللغوي بالأسطوري ويكتسب فيه الرجال على الرجال سلطانا ماديّا وأدبيا وروحيا ويرتفعون إلى مقام أنصاف الآلهة ويحاطون بهالة القداسة، فكلّ مسموع منهم مسموع مسلّم به مهما بدا منافيا لقانون التاريخ أو قانون المنطق أو قانون النصّ. وإذا بالمذاهب تؤسّس لنفسها مرجعية سمعية قد تكون ضبابية في منشئها ومسالك روايتها ولكنّها مع ذلك تكتسب مصداقية لا تستمدّها من المنقول ذاته بقدر ما تستمدّها من الناقل وإشعاعه العلمي أو السياسي. فكان السماع وسيلةً من وسائل المعرفة، وكان الأعلام في مظهرهم القدسي من أخطر العوامل الخارجية عن النصّ المكرّسة للاختلاف اتّسم التأويل الديني من أجلها بسمة الأسطوري العجيب ولعبت الثقافة السّمعية الغابرة الينابيع دور المَعين المتجدّد المسعف، كلّما اقتضت الحاجة، بالخبر السّحري والوقائع العجيبة تقوم شاهدا على عصر كان التأويل فيه في المجتمع الإسلامي مزيجا عجيبا من الواقع المادّي والجذور البدائية الخرافية التّي تصله وصلا مفتوحا ببدء الخليقة والانسان الأوّل واللغة الأمّ.

ولعلّ أبرز ما يميّز التأويل الاعتزالي والتأويل الفلسفي مواجهته للتأويل السنّي والصّوفي والباطني بالحدّ من سلطة هذه المعطيات الخارجة عن النصّ وتجريد أبطال الماضي والحاضر من هالتهم الأسطورية والاحتكام إلى سلطان العقل ودلالة النصّ بستنبط منه البرهان على صحّة التأويل، وهوبرهان منطقي أوّلا، لغويّ ثانيا، مستند إلى نظام اللغة التي نزل بها القرآن وقوانينها. وهكذا نصل إلى الكلام في الدلالة تستقى من النصّ نفسه.

لا شكّ في أنّ القرآن هو المصدر الإسلامي الأوّل، وهو كلام الله إلى المسلمين عن طريق اللغة العربية التي اضطلعت بتصوير مقاصد المشرّع ونقلها نقلا بليغا إلى متقبّلها. وما دامت الرعاية الالاهية قد شرّفت العربية بمهمّة تبليغ الرسالة فإنّ العرب قد بوّؤوها من الفصاحة والبيان المنزلة العليا ونزّهوها عن القصور عن آداء المعاني وتصوير العالَم واعتقدوا أنّ الخلل في اللغة، إن كان، منحصر في ذات المتكلّم يُسيء استغلال الحرف المناسب للدلالة على المعاني.

وما دامت اللغة وفيّة بمقاصد المشرّع فإنّ السبيل إلى تلك المقاصد إنّما تكون بمعرفة أسرار العربية التي التزم القرآن بقواعدها وسننها. ومن ثمّة اقترن فهم القرآن

بفهم نظام اللّغة العربية، وطمع كلّ المستندين في تأويل القرآن إلى اللغة في أن تكون الحجّة اللغوية برهانا على صحّة تأويلهم وفساد تأويل غيرهم، فبات الدليل اللغوي على صحّة التأويل دليلا مادّيا موضوعيا على أحدية التأويل وإقصاء ما عداه ممّا لا تحتمله اللغة فكان ذلك من الأسباب الرئيسية الدافعة إلى دراسة اللغة العربية. وكان المطلب الرئيسي من تلك الدراسة اقتفاء أثر الدلالة في مختلف صورها وتشكّلاتها تختلف الألفاظ وتختلف البُنى فيختلف المعنى. ولم تكن دراسة الدلالة في العربية بالأمر الهيّن المتأتّي لرجل واحد أو لجيل واحد أو لاختصاص واحد، فقد تضافرت جهود العلماء لوضع أسس نظرية في الدلالة تشارك فيها جميع أدوات الخطاب في مستوياته اللغوية والسياقية غير اللغوية صوتيا وصرفيا ومعجميا وتركيبيا وبلاغيا، فدلّت تلك المستويات جميعا على أنّ اللغة أصوات تتآلف في اللفظ أو في الوزن أو في النحو لِتُنجز مهمّة دلالية. ولئن بدت الدلالة في هذه البحوث اللغوية مكتفية باللفظ المفرد أو بالجملة المفردة فإنّ الفضل يعود إلى الأصوليين خاصّة في استثمار الدلالة اللغوية في قراءة النصّ وتوظيف المعلومة اللّغوية في النحو أو في البلاغة حقيقة ومجازا تخصيصا وتعميما ظاهــرا وباطنا لفهم مقاصد المشرّع واستنباط الأحكام من الكلام.

ولعلّ في تسمية المبحث اللغوي الدلالي عند العرب بالنظرية الدلالية ما فيها من المبالغة إذا قيس ذلك المبحث العربي بما في المبحث الدلالي المعاصر من وعي بدقّة المطلب والتزام بضوابط المنهج وسعي إلى ما تمليه النظرية من شمول وتعميم إلاّ أنّ ذلك لم يمنع في الدراسة العربية القديمة من أن يكون المعنى القرآني اوّلا والمعنى الشعري ثانيا القادح المسكوت عنه أحيانا والمصرّح به كثيرا في استنهاض الهمّة العربية إلى تلمّس مسالك الدلالة في أنظمة لغتها الصوتية والصرفية والتركيبية والبلاغية، واستخدام تلك المعارف النظرية استخداما تطبيقيا في تفسير القرآن أوّلا والشعر ثانيا، فلولا التفسير ما تطوّرت اللغة ولولا اللغة ما تطوّر التفسير.

ولعلّ الذي يتبادر إلى الذهن أنّ مسالك الدلالة إذا ضُبطت ضبطا شاملا في مختلف البحوث اللغوية فعرفنا حقيقة العلامة اللغوية وضبطنا وظائف الألفاظ بشروطها وحدّدنا مواضع الاستعمال الحقيقيّ والمجازي والعامّ والخاصّ والظاهر والباطن دلّ ذلك على توفيقنا في القبض على دلالة النصّ وأفضى وضع النظرية الدلالية إلى امتلاك مفاتيح المعنى وإقصاء احتمال التعدّد والاختلاف فيه.

والحقّ أنّ الوقوف على نظام اللغة هو ضابط خطير مقرّب ما بين الباثّ والمتلقّي وعامل مساعد -متى تقيّد به الطرفان- على الحدّ من سوء التفاهم بينهما وعلى تحمّل اللغة أعباء التبليغ والتواصل على أكمل الوجوه.

وضابط النظام اللغوي منبّه دائما إلى أمرين في بنية الخطاب: يتعلّق الأوّل منهما بالنظام الأصلي والوضع الحقيقي الأوّل الذي تكون عليه اللغة في استعمالها للألفاظ والمعاني، وهذا المستوى الأوّل من الاستعمال اللغوي، لو اكتفى به مستعملو اللغة، ضامن لأوفر حظوظ التفسير الواضح والدلالة الأحدية. ويتعلّق الأمر الثاني، وهو، من سوء حظّ الانسان أو من حسن حظّه، الشكل الرائج في التخاطب، بالتصرّف في النظام اللغوي الأصلي تصرّفا شخصيا فرديا يُدخل عليه من التشويش والعبث ما قد يستعصي معه تبيّن عناصر الخطاب وفهم النظام الذي انبنى عليه والدلالة الناشئة عنه. ولقد حاولت النظرية الدلالية العربية أن تحاصر حرّية المتكلّم في التمرّد على النظام اللغوي فأقرّت المجاز واقعا لغويا لا سبيل إلى إنكاره، وإن أنكره بعضهم، إلاّ أنّها قيّدته بقيود أهمّها أن لا يفضي الخروج عن النظام إلى الإخلال بالمعنى وأن يقيم المتكلّم، إن خرج من الحقيقة إلى المجاز ومن الظاهر إلى الباطن، من القرائن ما يوجّه القارىء إلى المجاز، وأن يقيم بين الحقيقة والمجاز علاقة مشابهة أوعلاقة مجاورة تهدي إلى المعنى المقصود ذلك لأنّ غياب القرينة وغياب العلاقة يؤول إلى المعاظلة التي يتحمّل الباثّ وحده مسؤولية التقصير والإبهام فيها. أمّا القارئ فحاكم بالظاهر ما لم تقم في النصّ حجّة على خلافه.

وإذا بالمجاز بمعناه الأوسع (وهو الخروج من اللغة إلى الكلام) هو السبب الأكبر في الإبداع اللغوي وهو المنفذ الأخطر إلى تعدّد القراءة. ولذلك حاولت الدراسة اللغوية أن تتبيّن مختلف وجوه المجاز في الدلالة المعجمية والأوزان الصرفية والوظائف النحوية والتركيبات العلائقية والأساليب البلاغية حتّى ليتوهّم المتوهّم وهو يرى العربية تقنّن الاستعمال الحقيقي والمجازي ويرى أهل العربية من لغويين ومفسّرين وأصوليين وفلاسفة لا يختلفون في وصف النظام اللغوي ومسالك المجاز فيه وشروطه، ليتوهّم أنّ أسباب الاختلاف وتعدّد التأويل جميعا قد ارتفعت.

غير أنّ الخروج باللغة من الدراسة الجزئية للفظ المفرد صوتا وصرفا ومعجما وإعرابا وبلاغة إلى دراسة الخطاب تتحوّل اللغة فيه إلى نصّ قائم بين متخاطبين في سياق المكان والزمان يعيد طرح قضيّة الدلالة من جديد وقد حاولنا في هذا القسم

الثاني من بحثنا أن نقف على أهمّ الأسباب اللغوية وغير اللغوية المنشئة لاختلاف الفهم وتعدّد القراءة وهي بدون ريب أكثر ممّا أحصينا. ومهما كان عددها وطبيعتها فمنشؤها واحد هو الانسان، هذه التركيبة المعقّدة بوعيها ولا وعيها وبصدقها ومخادعتها وبخيرها وشرّها وميولها وأهوائها وتقلّباتها ... فالانسان المسلم لم يتهيّب الحرف المقدّس رغم قدسيته فمارس عليه ضغوطا شديدة وسلّط عليه، عندما لم يجد فيه ما يوافقه، نفوذا من خارج النصّ يطوّعه لما يريد قارئه واستندت التوجيهات الخارجية إلى ضبابية تاريخية تحفّ بالحقيقة في أعلامها ووقائعها وأقوالها ولم تسلم من ذلك الدلالة المعجمية نفسها التي أسندت إلى غريب القرآن من المعاني ما لم تنصّ عليه المعاجم ولا قراءة النصّ التي ذهبت في أصواته وألفاظه وإعرابه كلّ مذهب.

أمّا التركيب القرآني فلم تَحُل الضوابط النحوية النظرية فيه دون أن يختلف المسلمون في إعراب القرآن اختلافا مؤثّرا في المعنى ودون أن يختلفوا في مواضع الحقيقة والمجاز تعميما وتخصيصا ظاهرا وباطنا... يشجّعهم على ذلك أسلوب قرآني فنّي ومصالح سياسية تنبني على التميّز المذهبي الدينيّ.

والحاصل أنّ دواعي الاختلاف معروفة، بعضها راجع إلى النظام المسيّر للغة نفسها في كيفية تركيب الكلام وتصويره للفكر وتجسيده للمعاني، وبعضها راجع إلى ما حول اللغة من معطيات سابقة للخطاب أو لاحقة بالخطاب تبرّر وجوده وتوضّح مقاصده بحسب ما ترتئيه الذات المتقبّلة فالمؤولون المسلمون يستخدمون في نهاية الأمر نفس الأدوات مثلهم كمثل الرسّامين يستخدمون نفس الألوان. فكلّهم مستندون إلى أسباب النزول وإلى السنّة وإلى القراءات وإلى المعجم وإلى الإعراب وإلى البلاغة... وغيرها ممّا فصّلنا فيه القول، ولكنّهم في قراءة الآية الواحدة يختلفون في طبيعة الأداة المسخّرة لفهمها فإن اتّفقوا في توظيف الأداة نفسها اختلفوا في مدى التعويل عليها وفي المراجع التي استقوها منها، فيكون اختلاف القراءة كاختلاف الرسوم التي انطلقت بأدوات متشابهة وألوان واحدة وانتهت رغم ذلك إلى مناظر اختلفت فيها الأشكال واختلفت الألوان فغاب بعضها وحضر بعضها الآخر، ولو تشاركت في الحضور لاختلفت في مواضعها من اللّوحة ومدى توظيفها والإلحاح عليها إلحاحا يجعلها مهيمنة على الرسّام وعلى اللوحة وعلى المتفرّج.

فإذا كان ذلك بات اختلاف التأويل ظاهرة بديهية ضرورية، ورأينا التأويل الإسلامي، رغم تعصّبه لقراءته ورفضه لقراءة الآخر وردّه عليه يعتبر أنّ قراءة غيره

قراءة ممكنة وأنّ قراءة الآخر، وإن جاز الطعن في بعض معانيها، يمكن التسليم ببعض خصوصياتها. فكان أن اشترك التأويل الإسلامي في فهم واحد لأسس الإسلام كوجود الله ورسالة محمد ووجود القرآن والقيامة والحساب وأركان الإسلام الخمسة ... واتّفقت المذاهب فيما لا يمثّل عنصرا مميّزا في تفكيرها، ورأينا اللغويين والعديد من المفسّرين غير المتعصّبين من أمثال الزمخشري يجوّزون في القراءة اللغوية للآية الواحدة المعنى وغيره بل ونقيضه وهم بذلك يقرّون بشرعية الاختلاف بل بحتمية الاختلاف النابع من طبيعة الانسان وطبيعة العلاقة بينه وبين اللغة وبينه وبين الوجود فإن كان من تعصّب لقراءة معيّنة فإنّما هو تعصّب سياسي من أجل الهيمنة أمّا القراءة في حدّ ذاتها فإنّها مساوية لغيرها من القراءات، جائزة مثلها، مستندة مثلها إلى الحجج والقرائن من داخل النصّ وخارجه، ويصبح التأويل رمزا لنفوذ الفرقة، وتصبح قوّة التأويل في قوّة الإقناع به. وقوّة الإقناع به قد تكون من خارج اللغة باستعمال السيف وقد تكون من داخل اللغة باستخدام اللسان وعلم الكلام والمناظرة وقد تكون بهما معا بحسب رجحان العنصر الغيبي أو المادّي في مقالات الفرقة.

القسم الثالث

في الاعــجاز اللغـوي

أ) الإعجاز اللغوي

لا اختلاف في أنّ معجزة الرسول هي القرآن، وإنما الاختلاف فيما كان القرآن به معجزا ذلك لأنّه إذ تحدّى معاصريه، إنما دعاهم، بأسلوب معمّم، إلى أن يأتوا بشيء من مثله فلم يتحدّد بذلك مجال التباري بينه وبينهم فسمح التأويل هنا بإدراج كلّ ما من شأنه أن يبرهن على تفوّق القرآن على معارضيه، فاجتمعت في ذلك أسباب عدّة تتعاضد ولا تتعارض، اختلف المؤوّلون بين قائل بها جميعا ومرجّح فيها لسبب معيّن على آخر. [1] فكان من أمارات الإعجاز ما ليس لغويا وإن جاء ذكره في القرآن من ذلك "ما فيه من الأخبار عن الغيوب المستقبلة" وما تضمّنه من الأخبار عن قصص الأوّلين وسائر المتقدمين حكاية من شاهدها وحضرها" و"ما تضمّنه من الأخبار عن الضمائر من غير أن يظهر ذلك منهم بقول أو فعل كقوله: إذ همّت طائفتان منكم أن تفشلا..." [2] ومنه ذلك النهج في التفسير الذي اصطلح على تسميته بالتفسير العلمي وفيه يركّز شارح النصّ القرآني اهتمامه على ما تضمّنه النصّ صراحة أو تلميحا من حقائق علمية فلكية وكيميائية وطبية... تقوم شاهدا على إعجاز القرآن وأزليته ما دام قد حوى علوم الأوّلين والآخرين وسبق الغرب منذ أربعة عشر قرنا إلى ما توهّم الغرب اختراعه اليوم[3].

---

(1) قال أبو سليمان الخطّابي (ت. 277 هـ): "قد أكثر الناس الكلام في هذا الباب (باب إعجاز القرآن) قديما وحديثا وذهبوا فيه كل مذهب من القول وما وجدناهم بعد صدروا عن ريّ، وذلك لتعذّر معرفة وجه الإعجاز في القرآن ومعرفة الأمر في الوقوف على كيفيته.." (ص 19 من "بيان إعجاز القرآن" ضمن "ثلاث رسائل في إعجاز القرآن" دار المعارف د.ت).

(2) "الإتقان". فصل: في إعجاز القرآن ج 2 ص 119 وما بعدها.

(3) انظر مثلا: محمد حسين الذهبي "التفسير والمفسّرون" – فصل: التفسير العلمي (ج 2) وانظر نماذج منه (ص 512 – 517) وانظر مثلا: "التفسير العلمي للقرآن: معالمه وضوابطه" د عبد القادر داود عبد الله. مجلّة كلّية الآداب بغداد عدد 26 حزيران 1949. حيث ربط بين التفسير العلمي وقول الشافعي: وما تنزل بالإنسان نازلة إلا والقرآن يدل عليها نصّا أو جملة (ص 182) وفيه ذكر لمصنّفات قديمة وحديثة في التفسير العلمي مثل "جواهر القرآن" للغزالي و"مفاتيح الغيب" للرازي و"الجواهر في تفسير القرآن" لطنطاوي جوهري. وهو "ردّ على الفكر المادي الإلحادي الذي شاع في عصره" (ص 189). وفيه ردّ على القائلين بهذا المنهج في التفسير.

ولم يفت الدارسين [1] أن وجوه الإعجاز هذه إنما هي متعلقة بمعاني القرآن لا بلفظه ونظمه، والتحدي فيها متوجّه إلى فكر الإنسان ومعارفه والتعجيز فيها دالّ على طاقة ذهنية في الإنسان محدودة وقدرة على إدراك الكون وتسييره ضعيفة. وهذا الإعجاز المعنويّ يقرّ به الدارسون طبعا ولكنهم في إقراراهم على ثلاثة أصناف: قائل بالإعجاز المعنوي مكتف به متجاهل للإعجاز اللغويّ، وقائل بالإعجاز المعنوي وبالإعجاز اللغوي يجمع بينهما ويسوّيهما دون تفضيل أحدهما على الثاني، وقائل بالإعجاز المعنوي لا محالة لكنه ينزّله من مقاصد المعجز منزلة ثانوية معتبرا أن موضوع الإعجاز إنّما هو أسلوب القرآن ونظمه. وهذا الصنف الثالث من الباحثين هو المتواتر في الدراسة القرآنية قديما وحديثا. وهؤلاء يحتجّون لاتّجاههم الأسلوبي في معالجة الإعجاز بحجج كثيرة لعلّ أبرزها استنادهم إلى ظاهر قوله: "وإن كنتم في ريب مما نزّلنا على عَبْدنا فَأْتوا بسورة من مثله" (البقرة / 23)، وإذا بالإعجاز قائم في السورة الواحدة من القرآن مهما كان حجمها. فصحّ لذلك اعتبار قصار السور من قبيل سورة الكوثر أو ما يعادلها في حجمها من الآيات قرآنا معجزا.[2] وربّما خلت تلك المقاطع أو السور القصيرة المعجزة من الإعجاز المعنوي فكانت مع ذلك معجزة بنظمها، وهذا معنى قول أبي سليمان الخطّابي: "وزعمت طائفة أنّ إعجازه إنّما هو في ما تضمنّه من الإخبار عن الكوائن في مستقبل الزمان... ولا يشكّ في أنّ هذا وما أشبهه من أخباره نوع من أنواع إعجازه ولكنه ليس بالأمر العام الموجود في كل سورة من سور القرآن وقد جعل سبحانه في صفة كلّ سورة أن تكون معجزة بنفسها لا يقدر أحد من الخلق أن يأتي بمثلها" [3] .

والملاحظ أنّنا، عند الكلام في خوارق القرآن من إخبار بالغيب وبقصص الأوّلين وبأسرار الكون، قد استعملنا مصطلح الإعجاز المعنويّ قاصدين بذلك أن التحدي كان في معاني القرآن دون لغته، ولا يخفى علينا أنّ معاني القرآن – وإن اكتسبت هنا دلالة ضيّقة فأشارت إلى العلم الإلاهي – تحمل في الدارج دلالة أوسع فتعني، كما هو متوقّع، جميع ما يحمله الكلام من المعاني، والظاهر أن معاني

(1) انظر على سبيل المثال: مصطفى صادق الرافعي – "إعجاز القرآن". فصل: أسلوب القرآن. / وتفسير الطاهر بن عاشور "التحرير والتنوير". المقدمة العاشرة: في إعجاز القرآن.

(2) "الإتقان" ج 2 ص 123.

(3) الخطّابي – "بيان إعجاز القرآن" ص 21.

القـرآن هـي الـتي استأثـرت دون الأسلـــوب باهتمـــام المســلمين في القـرن الأوّل الهجري[1] فالتفتوا إلى شؤون العقيدة والخلافة وغيرها من أغراض القــرآن ولم يتمكّـن الإعجاز اللغوي الأسلوبي من الانتصاب انتصابا لا رجعـة فيـه إلا في القـرن الرابـع[2] بعد معركة حامية مازالت آثارها قائمة إلى اليــوم في قـراءة الأدب بـين أنصـار المعنـى وأنصار اللفـظ.

وكان عبد القاهر الجرجاني من أشهر المنظّرين لدراسة نظم القرآن،[3] معتـبرا بإلحاح أن الإعجاز في التركيب لا في المعاني والأغراض والمقاصد قال مثـلا في الرسـالة الشافية:[4] "فإن التحدّي كان إلى أن يجيئـوا في أيّ معنـى شـاءوا مـن المعـاني بنظـم يبلغ نظم القرآن في الشرف أو يقرب منه. يدلّ على ذلك قوله تعالى: قل فـأتوا بعشـر سور مثله مفتريات – أي مثله في النظم – وليكن المعنى مفترى لما قلتم، فلا إلى المعنـى دعيتم ولكن إلى النظم" [5] .

---

(1) Claude France Audebbert = Al Hattâbi et l'inimitabilité du Coran. Damas 1982 p 10.

(2) السّابق ص 11.

(3) انظر نصر حامد أبو زيد – "مفهوم النظم عنـد عبـد القـاهر الجرجـاني – قـراءة في ضـوء الأسـلوبية" "فصول مجلّد 5 عدد 1 1984 وهو يمثّل فصلا من فصول كتابه: "إشكاليات القراءة وآليات التـأويل – المركز الثقافي العربي 1992 نضيف إليه مقال د حمّادي صمّود: "النقد وقراءة الـتراث – عـودة إلى مسالة النظم" – المجلّة العربية للثقافة السنة 1993/13 عن المنظّمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. وهو مقال قيّم فيما نحن بصدده.

(4) "الرسالة الشّافية" ضمن "ثلاث رسائل في إعجاز القرآن" ص 126.

(5) يحسن في هذا السياق التنبيه إلى أمرين: 1 – لقد كان النص القرآني مجال تطبيق الجرجاني لنظرية النظم، إلاّ أنّها في الحقيقة تتّسع عنده لتشمل الكلام مطلقا والكلام الفنّي خاصّة. 2 – قد يحـدث في الذهن من هذه الشواهد التباس فيتوهم متوهّم أن مطلب الجرجاني خاصة وأصحاب النظم عامـة إنّمـا هو لفظ القرآن دون معناه. إن للمعنى عند هؤلاء اعتبـارا عظيمـا بـل المعنـى هـو المطلـوب مـن خـلال النظم، فالنظم مفرز للمعنى، وأبسط التغييرات في النظم مفضية إلى تغيير المعنى، فلا سـبيل إلى إدراك المعنى وجماله إلاّ عبر طريق النظم في صورة مخصوصة. قال الجرجـاني: "وليـت شـعري هـل كـانت الألفاظ إلاّ من أجل المعاني؟ وهل هي إلاّ خدم لها ومصرّفة على حكمها؟ أوَ ليست هي سمات لهـا، وأوضاعا قد وضعت لتدل عليها. (دلائل الإعجاز ص 320) وممّا يدلّ على أنّ المعنى هو غاية البحث في الألفاظ المنظومة قوله: "الألفاظ لا تتفاضل من حيـث هـي ألفـاظ مجـرّدة ولا مـن حيـث هـي كلـم مفردة، وأنّ الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليـها أو مـا أشـبه ذلك مما لا تعلّق له بصريح اللفظ" (دلائل الإعجاز ص 38/وانظر ص 34 – 35).

ولئن نسبت نظرية النظم إلى عبد القاهر الجرجاني على وجه الشهرة فإنّ رجالا ممّن سبقوه أو عاصروه قد قالوا بقوله والتزموا في الإعجاز بمذهبه. من هؤلاء من مهّد للإعجاز الأسلوبي بمصنّفات مفقودة حملت عنوان "نظم القرآن" [1] ، ومنهم أعلام وصلتنا تحاليلهم لنظم القرآن من أمثال أبي بكر الباقلاّني، قال مثلا في صفات التركيب القرآني: "وقد تأمّلنا نظم القرآن فوجدنا جميع ما يتصرّف فيه من الوجوه التي قدّمنا ذكرها (قصص - مواعظ - أحكام - إعذار وإنذار - وعد ووعيد...) على حدّ واحد في حسن النظم وبديع التأليف والرصف..." [2] ومن أمثال القاضي أبي الحسن عبد الجبّار، وقد تساءل إن كان التحدي باللفظ أم بالمعنى، فأجاب "أن التحدّي وقع بالقرآن لا بالمعاني" [3] وهو واقع "بالطريقة المعتادة في الفصحاء لأنّهم قد كانوا يتبارون، ويتحدى بعضهم بعضا، في الكلام الفصيح من منظوم ومنثور..).

ولقد كانت للمفسرين على اختلاف مذاهبهم مساهمات في بيان الإعجاز اللغوي جاءت في مقدمات أعمالهم [4] وهُمْ يشيرون إلى مميزات القرآن، والإعجاز - طبعا - أخصّ مميّزاته. وجاءت كذلك، عند تفسيرهم للآيات المتكلّمة في التحدّي وفي البيان القرآني. إلا أن من التفاسير ما لم يكن الكلام فيه على إعجاز القرآن ظرفيا عرضيا، بل توجّه جهد المفسّر فيه إلى اقتفاء أثر الإعجاز يطلبه في كلّ آية من آياته تقريبا، فكان ذلك الهاجس الأكبر في التفسير حتى سمّي ذلك الضرب من التفسير

---

(1) C.F. Audebbert = Al Hattabi et l'inimitabilité du coran p 11.

(2) أبو بكر الباقلاّني - إعجاز القرآن" - ط الحلبي. مصر ط.1 1978 ص 14. إن العديد من الباحثين في إعجاز القرآن يصرّون على إثبات الفروق المذهبية بين إعجاز اعتزالي وإعجاز أشعري وغيره (مثلا: منير سلطان - "إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة". الاسكندرية 1976) ونحن نرى أن للعوامل المذهبية اعتبارا واضحا في البحوث الكلامية في التوحيد والعدل وغيرهما وأنها غير ذات بال في دراسة النظم القرآني، ولذلك سعينا إلى البحث عمّا يجمع البحوث العربية في الإعجاز لا عمّا يفرّق بينها.

(3) القاضي أبو الحسن عبد الجبّار - "المغني في أبواب التوحيد والعدل" - الجزء السادس عشر في: إعجاز القرآن. ط. دار الكتب 1960 ص 222.

(4) قال الطبري في مقدمة تفسيره: "... الله للنبيّ ولأمّته معاني لم يجمعهنّ بكتاب أنزله لنبيّ قبله.. ومن أشرف تلك المعاني التي فضل بها كتابنا سائر الكتب قبله نظمه العجيب ووصفه الغريب وتأليفه البديع الذي عجزت عن نظم مثل أصغر سورة منه الخطباء مع ما يحوي مع ذلك من المعاني التي هي ترغيب وترهيب وأمر وزجر وقصص وجدل ومثل وما أشبه ذلك من المعاني التي لم تجتمع في كتاب.." (جامع البيان ص 65 - 66).

التفسيرَ البلاغي وكان الزمخشري في "الكشّاف"، بدون منازع، أمير هذا المنحى في التفسير، وخلفه من المفسّرين إلى يوم الناس هذا عالة في إعجاز القرآن عليه. ولذلك سيكون "الكشّاف" مصدرنا الأساسي في هذا الموضوع. [1]

والجدير بنا، ونحن في مقدمة الكلام على الإعجاز اللغوي، أن نحدّد موضوعه ومناهجه كما تراءت لنا من خلال التراث. فقد صدرت عن دارسي الإعجاز اللغوي تعريفات له مختلفة، وتولوا نعته بنعوت كثيرة تدور - رغم اختلافها - في بوتقة واحدة اختلفت مصطلحاتها وتقاربت دلالة تلك المصطلحات فكان "البيان" و"الفصاحة" و"البلاغة" و"الإعجاز" من المصطلحات المشتركة بين الدارسين. قال المراكشي في شرح المصباح: "الجهة المعجزة في القرآن تعرف بالتفكير في علم البيان" [2] وقال حازم في "منهاج البلغاء": "وجه الإعجاز في القرآن من حيث استمرّت الفصاحة والبلاغة فيه من جميع أنحائها في جميعه استمرارا لا يوجد له فترة ولا يقدر عليه أحد..." [3] وقال الخطّابي: "وزعم آخرون أنّ إعجازه من جهة البلاغة وهو الأكثرون من علماء أهل النظر. [4]

ولكن أشد تلك المصطلحات حضورا وشيوعا ما كان معبّرا عن تركيبية القرآن تتجاور الألفاظ فيه على هيئة مخصوصة فيكون "الكلام" المعجز من ذلك "الضمّ" و"التأليف" و"الالتئام" و"الرصف". [5]

---

(1) لقد صنّفت في إعجاز القرآن البلاغي عامة وفي قول الزمخشري فيه خاصة مصنّفات عديدة نذكر منها: 1 – د عائشة عبد الرحمان بنت الشاطئ – "الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق" دار المعارف 1971/ 2 – مصطفى الجويني – "منهج الزمخشري في تفسير القرآن"/ 3 – عمر الملاحويش – "أثر البلاغة في تفسير الزمخشري" – / 4 – محمد حسنين أبو موسى – "البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية" – / 5 – أحمد ماهر البقري – "دراسات لغوية في القرآن" – والنفع من مثل هذه المصنّفات تأريخها للإعجاز واستعراضها عند الزمخشري أو عند غيره لنماذج من البلاغة القرآنية تكتفي بالإشارة إلى المظاهر المختلفة الحاضرة في القرآن دون أن تخرج بها من صنفها البلاغي إلى دورها الأسلوبي.

(2) "الإتقان" ج 2 ص 119.

(3) السّابق ج 2 ص 119.

(4) الخطّابي – "بيان إعجاز القرآن" – ص 22.

(5) قال الجرجاني: بل وجدوا اتساقا بهر العقول وأعجز الجمهور ونظاما والتئاما وإتقانا وإحكاما لم يدع في نفس بليغ منهم، ولو حكّ بيافوخه السماء، موضع طمع" (دلائل الإعجاز ص 34) وانظر "إعجاز القرآن" للباقلاني ص 56.

وأقوى هذه المصطلحات هو مصطلح "النظم" ومشتقّاته (نظم – ناظم – منظوم – انتظام –...) وكان عبد القاهر الجرجاني من أشد الدارسين تعلّقا بهذا المصطلح حتى نسبه الناس إليه. قال مثلا: "ومعلوم أن المعوّل في دليل الإعجاز على النظم".[1] وللجرجاني مصطلح آخر كأنّه ينفرد به وهذا المصطلح أعمق من مصطلح "النظم" وأدقّ منه وأوضح. بل كأنه هو المنجز لدراسة النظم وهو الطريق إليه، وهذا المصطلح هو مصطلح "نحو" قال الجرجاني: "من أعجب العجب أن يزعم زاعم أنه يطلب المزية في النظم ثم لا يطلبها في معاني النحو وأحكامه التي النظم عبارة عن توخّيها فيما بين الكلم" [2] . وقال: "النظم يكون في معاني الكلم دون ألفاظها وأنّ نظمها هو توخّي معاني النحو فيها" [3] . فإذا أجمع الدارسون لإعجاز القرآن على أنه كامن، بالدرجة الأولى، في التركيب القرآني بجميع مجالاته الصوتية والمعجمية والنحوية والبلاغية أطلقنا عليه اسم الإعجاز اللغوي بالمعنى الواسع للغة وشرّعنا لاهتمامنا بالإعجاز في بحثنا إذ لا يمكن لدراسة في لغة القرآن أن تتجاهل ما قيل في خصائصه التركيبية أي في أسلوبه وقد ورد مصطلح "الأسلوب" مجاورا للإعجاز ومرادفا له عند القدامى والمحدثين. يقول القاضي عياض في "الشفاء" معددا لوجوه الإعجاز أن من بينها "صورة نظمه العجيب والأسلوب الغريب المخالف لأساليب كلام العرب... والأسلوب الغريب بذاته نوع إعجاز على التحقيق لم تقدر العرب على الإتيان بواحد منهما إذ كل واحد خارج عن قدرتها مباين لفصاحتها وكلامها" [4] .

---

(1) عبد القاهر الجرجاني – "الرسالة الشافية" – ص 121.

(2) "دلائل الإعجاز" ص 300.

(3) السابق ص 317.

(4) "الإتقان" ج 2 ص 123 / وانظر ص 11 و ص 13 و ص 61 من
Al Hattabi et l'inimitabilité du coran = On s'aperçoit que le terme de Nazm est employé avec un sens plus ou moins défini par les divers auteurs qui défendent l'inimitabilité stylistique du coran pour désigner le style du coran. P 61.

ب) الاستدلال على الإعجاز اللغوي

الاستدلال من خارج النص

لقد خضعت قصص الأنبياء والرسل بين أهليهم إلى بنية علائقية واحدة على اختلاف العصور. فهم مقبلون على الناس بغير ما هم عليه في دينهم وهو مواجهون لفئات من الشاكين والرافضين يطالبون الرسول بالدليل المثبت لرسالته وقد لا يطالبون بذلك فتتدخّل الرعاية الإلاهية وتظهر بين يدي الرسول من الخوارق ما لا مناص بعده من الاستسلام والإيمان. ولم يشذ رسول الإسلام عن هذه المنظومة، لكن معجزته كانت متميّزة عن معجزات سابقيه. ففي حين كان الإعجاز قبله مادّيا مرئيا يسهل التثبّت منه والإقرار به كتحدّي السحرة بما لا قدرة لهم عليه وتحدّي الأطباء بما ليس من طاقتهم كإحياء الموتى وغيره... كان تحدّي الإسلام خطابيا فنيا وهذا الضرب من التحدي يمتاز بخلوده إذا قيس بما جاءه موسى أو عيسى في لحظات عابرة في الزمن ويختلف عنه في صعوبة الإقناع به وإقامة الدليل عليه لاتصاله بمجال بات من الحاصل الإقرار بنسبيته وصعوبة متناوله.

وقد نصّت جلّ آيات التحدّي على أنّ الإعجاز كان موجّها في الأصل إلى من في قلوبهم مرض [1]. واتفق المفسّرون على أن المراد من الأمر في قوله تعالى "فائتوا بسورة" أو فاتوا بعشر سور مثله" هو التحدّي والتعجيز. وقد جاءنا في التراث أن من الملاحدة والزنادقة من تجاسر على معارضة القرآن. وقد أدرك المسلمون أن هيبة الإسلام كامنة في القرآن نصّا معجزا، وأنّ ذلك يحتّم الردّ على الطاعنين وتقديم البراهين على قدسية القرآن. ولقد تطور منهج الاحتجاج للإعجاز من الحجة الخارجية السّاذجة إلى الحجّة المقارنة، إلى الحجّة الداخلية الغائصة في النصّ المستنبطة لأسلوبه وخصائصه مع رجال من أمثال عبد القاهر الجرجاني والزمخشري ممن لم يهمّهم الردّ على الكفرة بقدر ما همّهم التنظير للإبداع الفنّي من خلال النموذج القرآني.

---

(1) الآية: "فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ (الطور / 34) أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادقينَ(هود / 13) وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ (البقرة / 23).

1) القـول بالـصّرفــة

ينسب القـــول بالصرفـــة إلى علم من أعــلام المعتزلـة هـو إبراهيـم النظـام (ت 231 هـ) قال: "إن العرب إذ عجزوا عن أن يأتوا بمثل القرآن، ما كـان عجزهـم لأمر ذاتي من ألفاظه ومعانيه، ونسجه ولفظه، بل كان لأن الله صرفهم عـن أن يـأتوا بمثله"[1]. وهذا القـول بالصرفـة قـول مشـهور لا يخلـو كتـاب في إعجـاز القـرآن مـن الإشارة إليه ويكاد الدارسون لا يختلفـون في الموقـف الـذي يتّخذونـه منـه. فـهم وإن حاولوا أحيانا تبرير هــذا الموقـف بأسبقية بعـض الديانـات إليـه[2]، يجمعـون علـى اعتباره مقالة فاسدة لأنه لا يحصر الإعجاز في النظـم ذاتـه وإنّمـا يرجعـه إلى أسـباب خارجة عن النص وهي – هنا – سلطة ربّانية قاهرة صارفة عن المعارضـة. وأخطـر مـا في هذا أن الانصراف عن النص بهذه الكيفية يعني أن الناس في الأصل قـادرون علـى الإتيان بمثله لولا الصرفة "ذلك لأن الآية، بزعمهم، إنّما كانت في المنع من نظم ولفـظ قد كان لهم ممكنا قبل أنْ تحدّوا" [3]. ولقد اجتهد عبـد القـاهر الجرجـاني في تفنيـد هذا الزعم مجرّدا لذلك أدلّة متنوّعة منـها واقـع البلاغـة العربيـة الـذي لم يَشْـكُ في مجال الإبداع الأدبي عجزا أو قصورا يكـون وليـد الصرفـة، ومنـها التنـاقض الصـارخ الذي يكون لو أن القرآن جمـع بـين التحـدّي والصرفـة. ولـو كـانت الصرفـة، لكـان الإعجاز "في الصرف والمنع عن الإتيان بمثل نظم القرآن لا في نفس النظـم" [4]. وتلـك ادّعاءات لم يصرّح بها الكتاب والسنة.

وقد عارض الجرجاني القائلين بالصرفة في تصوّرهم لمضمـون المنـع وموضوعـه "إذ زعموا أن التحدّي كان أن يأتوا في أنفس معاني القرآنـي بمثـل نظمـه ولفظـه" [5] واعتقد الجرجاني – علـى خـلاف ذلـك – أنّ موضـوع التحـدّي ليس معـاني القـرآن نفسها نعبّر عنها بلفظ غير لفظه ونظم غير نظمه. وإنما الإعجاز دعوة إلى تناول معنى

---

(1) "الحيوان" ج 2 ص 230 طبع الحلبي. عـن أحمـد العـامري – "المباحث البلاغيـة في ضـوء قضيـة الإعجاز القرآني" ط. القاهرة 1990 ص 28.

(2) السّابق ص 27 وانظر خاصة عبد القاهر الجرجاني: "الرسالة الشافية" فصل: في الذي يلزم القـائلين بالصّرفة. وانظر القاضي عبد الجبّار – "المغني" ج 16 ص 220.

(3) قال الجرجاني: "ذلك لأن الآية بزعمهم إنّما كانت في المنع من نظم ولفظ قد كان لهم ممكنا قبل أن تحدوا". (الرسالة الشافية ص 147.

(4) السابق ص 152.

(5) السابق ص 150.

"بديع مبتدإ" [1] يكون النظم فيه على أحسن صورة وأبلغها، وهذا هو معنى الآية: "قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ" (هود / 11 – 13) أو معنى قوله "قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا القُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا". (الإسراء / 88). وقد شبّه الجرجاني تحدّي القرآن لمعارضيه بتحدّي الشاعر لمن يتّهمه بسرقة معانيه. فإنّه لا يُعقل أن يجيبه بقوله: "إن كنتُ قد سرقتُ معاني شعري فقل أنت شعرا مثله مسروق المعاني"، ولكنّه يجيبه بقوله: "فقُل أنت شعرا في معان أخر تسرقها كما سرقتُ معانيّ بزعمك، ولم يحتمل أن يريد: اعمد إلى معانيّ فقل فيها شعرا مثل شعري..." [2] وإذا الجرجاني بهذا التشبيه ينزّل الإعجاز القرآني في إطار السرقات الأدبية الشعرية حيث متقدّم سابق إلى المعنى ومتأخّر مقتبس وحيث يُعدّ الأخذ والتأثر عملية مشروعة، بل يُحمد من الشاعر، إن هو أخذ فأبدع واقتبس فأجاد، وإنّما هو مبدع ومجيد لأنّه لا ينسخ عن غيره المعنى المسروق بل يدخل على المعنى من الإضافة والتحوير وتجديد النظم ما يتحوّل به المعنى القديم إلى معنى جديد، وليس هذا التصويب لموضوع الإعجاز وأساليبه سوى تدعيم لمفهوم النظم عند الجرجاني يتلازم فيه النظم والمعنى ويفضي تجديد النظم فيه حتما إلى تجديد المعنى فإن كان من إعجاز فلا سبيل إليه غير هذه. [3]

وباختصار، فقد قام رفض القول بالصرفة على أن الصرفة – لو حصلت – لكان القرآن فيها بمثابة الذي يدعو خصمه إلى المبارزة ولكنّه، خشية أن ينهزم، يحرم خصمه من سلاحه ويدخل معه في مبارزة مربوحة سلفا لعدم تكافؤ القوى. ومثل هذه المبارزة لا معنى لها، ومثل هذا الانتصار لا يدلّ على شيء بل ربّما دلّ على تهيّب القرآن لخصم هازم له وحاشا الله أن يكون، في اعتقاد المسلمين، من هؤلاء.

---

(1) عبد القاهر الجرجاني – "الرسالة الشافية" – ص 151.

(2) السابق ص 150 – 151.

(3) يجوّز القاضي عبد الجبّار التطرّق إلى معنى واحد أو معنيين مختلفين. قال: "إنما المعتبر في ذلك بقدره في الفصاحة التي هي صفة الكلام المبتدإ، حتى إن أحد الكلامين لا يمتنع أن يكون في وصف الخيل والآخر في وصف النوق، وقد يجوز أن يكون أحدهما في وصف ما للآخر وصف فيه بطريقة أخرى من الكلام" (المغني ج 16 ص 223).

ولقد كان الكلام في الصّرفة فرصة للكلام على الإعجاز فيم يكون. فهل المطلوب أن يبدع خصوم القرآن في لفظه دون معانيه أم مطلوب منهم طرق معان جديدة لم يتناولها القرآن. وقد ذهب عبد القاهر الجرجاني في دراسة الإعجاز مذهبا مختلفا عمّا سار عليه نقد الشّعر. ذلك أنّه لا مناص، عنده من تجدد المعنى بتجدّد النظم، بينما جرى نقد الشعر على الفصل بين اللفظ والمعنى، فجوّز النقاد أن تكون السرقة الشّعرية في اللفظ دون المعنى أو في المعنى دون اللفظ [1].

2) محدودية العلم بالعربيّة

لقد ورد على لسان أبي سليمان الخطّابي خاصّة حجّة ثانية خارجة عن النصّ تتعلق بنسبية المعارف البشرية إذا قيست بالعلم الإلاهي، وتذكّرنا بأنّ التباري في الإعجاز واقع بين طرفين لا وجه للندية بينهما، وهما الإله من جهة والإنسان من جهة أخرى. وأساس هذه الحجة أن اللغة، كغيرها من العلوم، توقيفية، وأنّ الله هو معلّم اللّغة، وأنّ الناس متفاوتون في الإحاطة بها، وأنّه لا يحيط بها إلا نبيّ [2]. فإذا كان ذلك بات عجز الإنسان عن الإتيان بما يضاهي القرآن حقيقة لا جدال فيها، وذلك العجز كمّيّ نوعيّ لفظيّ ومعنوي. وبما أنّ الكلام يقوم على "لفظ حامل ومعنى به قائم ورباط لهما ناظم فإنه ليس للإنسان من اطّلاع على العربية في معجمها وقواعدها وبلاغتها وليس له من القدرة على استنباط المعاني ورصف الكلام إلاّ ما تكرّم الله به عليه فكان ذلك وجها من وجوه الإعجاز. قال الخطّابي: "... وإنّما تعذّر على البشر الإتيان بمثله لأمور منها أن علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللّغة العربية وأوضاعها التي هي ظروف المعاني ولا تدرك أفهامهم جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ ولا

---

(1) قال ابن طباطبا في فصل: "تناول المعاني واستعارتها وتلبيسها حتّى تخفى على نقّادها والبصراء بها" يُشبّه المعنى بالذهب واللّفظ بالقالب ويشبّه المعنى بالثوب واللّفظ بالأصباغ: "فإذا أبرز الصّائغ ما صاغه في غير الهيئة التي عهد عليها، وأظهر الصبّاغ ما صبغه على غير اللّون الذي عهد قبل، التبس الأمر في المصوغ وفي المصبوغ على رائيهما فكذلك المعاني وأخذها واستعمالها في الأشعار على اختلاف فنون القول فيها. " (عيار الشعر. دار الكتب العلمية. ط 1. 1982 ص ص 80 – 81.

(2) "الرسالة" الشافعي ص 42.

تكمل معرفتهم باستيفاء جميع المنظوم التي بها يكون ائتلافها وارتباط بعضها ببعض" [1].

ولقد بدا لنا قلّة اهتمام الدارسين بهذا الوجه في إعجاز القرآن، فقلّ ذكره وقلّ التوسّع فيه. ولئن جاز أن يُعزى ذلك إلى بداهة هذا المعنى عند المسلمين يعترفون من خلاله بحدود المعارف البشرية تقتبس من النور الإلاهي، فإنّ الأهم من ذلك في تبرير ضعف الاستناد إلى هذه الحجّة هو أن الإقرار بالمنزلة البشرية لا يبرّر التحدّي ولا يشرّع له بل هو - على خلاف ذلك - ينفيه ويبطله، وإلا فكيف يتحدّى الله تعالى من صنعه بيديه وبثّ فيه من روحه وعلمه؟ ولا أدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه من تأكيد القرآن أنّه نزل بلسان عربيّ مبين. [2] وتفسير ذلك أن نظم الكلام في القرآن خاضع لسنن العربية في معجمها ونحوها وبلاغتها، وذلك يعني أن القرآن وخصومه يغترفون من معين لغويّ واحد ويستخدمون في النظم أدوات مشتركة، فإذا ادّعت العرب حذق الآلة وبراعة الصنعة حصلت النّدّية وجاز التحدّي.

3) فعل القرآن في المتقبّل

هذه حجّة في إعجاز القرآن مستمدة، في الحقيقة، من نصّ القرآن نفسه، وهي متعلقة بردود فعل سامع القرآن أو قارئه، وهي ردود فعل إيجابية تدلّ على وقع للقرآن عجيب تفعل فيه الكلمة أو التركيب فعل السحر في النفس فتستسلم له وتذعن لأمره وتعترف بفضله وامتيازه وإعجازه فيكون من ذلك مدخل إلى الإيمان بالنسبة إلى من كفر وترسيخا للإيمان بالنسبة إلى من آمن [3].

---

(1) السّابق ص 24 وقال ابن عطية في هذا المعنى: "إن الله أحاط بكل شيء علما وأحاط بالكلام كله فإذا ترتيب اللفظة من القرآن علم بإحاطته أيّ لفظة تصلح أن تلي الأولى وتبيّن المعنى بعد المعنى ثم كذلك من أوّل القرآن إلى آخره. "(الإتقان ج 2 ص 119).

(2) قال الطبري: "لا بيان أبين ولا حكمة أبلغ ولا منطق أعلى ولا كلام أشرف من بيان ومنطق تحدّى به امرؤ قوما في زمان هم فيه رؤساء صناعة الخطب والبلاغة وقيل الشّعر والفصاحة والسّجع والكهانة.." (جامع البيان ص 5).

(3) قال الخطّابي مثلا: "فإنّك لا تسمع كلاما غير القرآن منظوما ولا منثورا إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في أخرى ما يخلص منه إليه.." (بيان إعجاز القرآن ص 64) وقد مات جماعة عند سماع آيات منه، أفردوا بالتصنيف. (انظر "الإتقان" ج 2 ص 123).

ولقد نبّه القرآن نفسه إلى عمله العظيم في متلقّيه، فلم يقتصر على بني الإنسان بل عمّ الإنس والجان، بل تجاوزهما إلى الجماد كالجبال وغيرها، وذكر فيها القرآن من آثاره ما كان برهانا على إعجازه. فقال في سلوك الجبال: "لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللهِ" (الحشر / 21) وأورد من ردود فعل البشر كنايات بليغة عن تأثّرهم به. قال: "اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللهِ" الزمر / 23). وقال: "إذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعيُنَهُم تفيضُ مِنَ الدّمْعُ مِمّا عرفُوا من الحقّ" (المائدة / 83). وقالت الجنّ: "إنّا سَمِعْنَا قرآنا عَجَبًا يَهْدي إلَى الرُّشْدِ فآمَنّا به" (الجنّ / 2). وقد انتهت إلينا عن زمن الدعوة الإسلامية أخبار كثيرة بروايات مختلفة، المشهور منها قصة الوليد بن المغيرة مع قريش وحكمه للقرآن بقوله: "إنّي سمعت قولا والله ما سمعت بمثله قطّ وما هو بالشعر ولا السّحر ولا الكهانة" [1] . ومثل هذه الأحكام المنبهرة بالقرآن ومثل تلك التصرفات التي حوّلت عمر بن الخطّاب – لمجرّد سماع أخته تتلو سورة "طه" – من قاتل للرسول إلى مؤمن بالله وبالرسول، أدلّة مؤكدة ما للنصّ على سامعه من سلطان.

ورغم استناد هذا الوجه من الإعجاز إلى النص نفسه فقد فضّلنا إدراجه ضمن الأدلة الخارجة عن النصّ، ذلك لأن البرهان هنا حدسي قائم في النفس وإن كان النص" متسببا فيه، ولذلك يقتصر المتأثر بالقرآن هنا على التعبير عمّا ارتسم في نفسه أو إطلاق جملة من الأحكام الانطباعية الايجابية في صفات القرآن من قبيل قول الوليد بن عقبة: "والله إن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة وإن أسفله لمعرق وإنّ أعلاه لمثمر، وما يقول هذا بشر" [2] .

والمعلوم في ميدان الفن، والكلام فن من أفنانه، أن المطلوب هو إعجاب المتلقي بما يتلقى وطرب نفسه وارتياحها له، ومن ثمة كان كل ما ينتقش في النفس من الأحاسيس والانفعالات عاملا خطيرا من عوامل تقييم الأثر ومنفذا هاما من منافذ القراءة والتحليل، ومؤشرا ذا بال من مؤشرات التميّز والجمال. إلا أن هذه العلامات،

---

(1) انظر تفاصيل القصة في "الرسالة الشافية" (ص ص 117 – 128) وانظر الآيات المفصحة عن تهم الخصوم بأن القرآن أساطير الأوّلين وبأنه سحر مفترى وبأنه كلام شاعر مجنون. (إعجاز الباقلاني ص 9) / وانظر أخبار من أسلم من الكفار عند سماع القرآن (إعجاز الباقلاني ص 10 – 11).

(2) "الرسالة الشافية" ص 125.

على أهميتها، نازلة في نفس القارئ خارج إطار النصّ وصاحبها مدعو، في المنطلق، إلى الاعتماد عليها، وهو مدعو، بعد ذلك إلى عدم الاكتفاء بها وإلى إقامة الدليل اللغوي عليها خاصة إذا شاء أن يقنع غيره بما اقتنعت به نفسه وكذلك سيكون الأمر في الإعجاز القرآني.

ولا يخفى أن المقتنعين في الإعجاز بوقعه في النفس رجلان: رجل تقوم بينه وبين القرآن صلة وجدانية ترتبط بدين الرجل وإيمانه فتفضي به هيبة القرآن وعظمته إلى اعتناق الإسلام أو ترسيخ الإيمان فيكون الإعجاز دليلا نفسانيا فاتحا لقلوب الناس للإسلام، ورجل متكلّم في إعجاز القرآن، باحث فيه، مهتم باستخراج الأدلة عليه وإقناع الناس به، من كان منهم شاكا في وجوده ومن كان عالما متخصصا فيه. غير أن هذا الصنف من الرجال متفاوتون في حظوظهم من القدرة على امتلاك ناصية الإعجاز والتأهّل للبرهنة عليه. فمن قصرت نفسه عن ذلك اكتفى من الإعجاز بالدليل الذي قام منه في ذاته، وقد نبّه العديد من المختصين إلى صعوبة ممارسة الكلام وإخضاعه للتحليل وإنطاقه بالحجة. قال الباقلاني مثلا: " ومعرفة الكلام أشد من المعرفة بجميع ما وصفت لك وأغمض وأدق وألطف، وتصوير ما في النفس وتشكيل ما في القلب حتّى تعلمه وكأنك مشاهده، وإن كان قد يقع بالإشارة، ويحصل بالدلالة والإمارة كما يحصل بالنطق الصريح والقول الفصيح فللإشارة أيضا مراتب وللسان منازل، ربّ وصف يصوّر لك الموصوف كما هو على جهته لا خلف فيه، وربّ وصف يربو عليه ويتعداه، وربّ وصف يقصر عنه.." [1].

---

[1] الباقلاني – "إعجاز القرآن" – ص 74 / وقال السكّاكي في "مفتاح العلوم": "اعلم أن إعجاز القرآن يدرك ولا يمكن وصفه كاستقامة الوزن تدرك ولا يمكن وصفها وكالملاحة كما يدرك طيب النغم العارض لهذا الصوت ولا يدرك تحصيله لغير ذوي الفطرة السليمة إلا بإتقان علمي المعاني والبيان والتمرين فيهما. (الإتقان ج 2 ص 120) وقال الجرجاني متكلما في بيان القرآن: " لا يعلم أنّ ها هنا دقائق وأسرارا طريق العلم بها الروية والفكر ولطائف مستقاها العقل وخصائص معان ينفرد بها قوم قد هُدوا إليها ودُلوا عليها وكُشف لهم عنها.. (دلائل الإعجاز ص 6) وقال التفتزاني في هذا المعنى "إن كل ما ندركه بعقولنا ففي غالب الأمر نتمكن من التعبير عنه. والإعجاز ليس كذلك... لكن فيه شيء نسمّيه الملاحة ولا نعرف أنه ما هو"، وليس مدرك الإعجاز عند المصنّف سوى الذوق وهو قوّة إدراكية لها اختصاص بإدراك لطائف الكلام ووجوه محاسنه الخفيّة.." (تفسير الطاهر بن عاشور ج 1 ص 95 – 96).

وربّما توهّم بعضهم أن المعرفة بقواعد البلاغة وفنون القول كافية لامتلاك القدرة على بيان الإعجاز إلا أن حذق البلاغة قد يكون كافيا للشعور بالإعجاز لا للاستدلال عليه. قال الباقلاّني: "فأمّا من كان متناهيا في معرفة وجوه الخطاب وطرق البلاغة... فهو متى سمع القرآن عرف إعجازه... لأنّه يعرف من حال نفسه أنّه لا يقدر عليه..".

4) الاستدلال على الإعجاز بالمقارنة

في هذا الضرب من الاستدلال - إذا قيس بالسابق - مزيد اقتراب من النصّ دون تركيز عليه واكتفاء به. والمزية في المقارنة تتمثّل في إدراك بعض الخصائص التي ينفرد بها النصّ المدروس عمّا سواه بحضورها فيه أو بغيابها عنه، ممّا يساعد على مزيد التعرّف عليه والإحاطة به. ولئن أفضت المقارنة، في غير النصّ الديني، إلى معرفة عناصر التميّز فإنّها في النصّ الديني مفضية إلى الوقوف على عناصر التميّز والامتياز في الوقت نفسه لأنّ الحكم الذي يجب أن ينتهي إليه منهج المقارنة هنا حكم معلوم مسبّقا، وهو حكم للقرآن على غيره من النصوص ومن أصناف القول عامة.

والمقارنة مدعوّة إلى تقديم الحجة المناسبة للحكم المعروف سلفا. فإن بقي في هذا المنزع التمجيدي وهذا المنهج الموجّه شكّ فإنه يتبدّد بالنظر في هذه المقارنة بين القرآن وغيره.

أما موضوع المقارنة فقد كان لغويا، أي أنه قد تناول القرآن من حيث هو كلام منظوم حامل للمعاني، ومن حيث هو خطاب مبلّغ لرسالة. فتضطلع المقارنة بالحكم فيما إذا كان اللفظ مناسبا للمعنى وفيما إذا كان المقال مناسبا للمقام ويكون حظ النصّ من الفصاحة والبلاغة على قدر حظّه من تلك المناسبة، فإذا بلغت منتهاها كان الإعجاز.

وقد بدا لنا جواز تقسيم تلك المقارنة إلى مجالين متكاملين: مجال عامّ تحصل فيه المقارنة بين القرآن والكلام البشريّ عامّة، ومجال أخصّ منه وأرفع تكون المقارنة فيه بين القرآن والشّعر. ويؤولان إلى نتيجة واحدة وإن اختلفت السبل وتنوّعت الأدلة.

1.4) المقارنة بين القرآن وسائر الكلام

أما المقارنة بين القرآن وسائر الكلام فلم يكن من العسير على الإعجازيين البرهنة على فضل القرآن فيها. ذلك لأن من الكلام ما لا يجاري القرآن ولا ينافسه لأنّه في أدنى طبقات البلاغة. ضعفه بائن وعجزه عن التبليغ والإفهام والتأثير واضح "وإنّما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في حسن صورة من اللفظ فأعلاها طبقة في الحسن بلاغة القرآن.[1]" فإذا أخرجنا من حلبة السباق ما كان من كلام البشر ضعيفا أو متوسّطا وحصرنا المقارنة فيما كان منه فصيحا تبيّن أن أجناس الإبداع البشري متنوعة، منها المنثور ومنها المسجوع ومنها الموزون: وأن لكل شكل من هذه الأشكال نظما مخصوصا وأنّ "القرآن جامع لمحاسن الجميع، على نظم غير نظم شيء منها، يدل على ذلك أنه لا يصحّ أن يقال له رسالة أو خطابة أو شعر أو سجع... تنبيها على أن تأليفه ليس على هيئة نظم يتعاطاه البشر فيمكن أن يغير بالزيادة والنقصان كحالة الكتب الأخر"[2] .

وبالإضافة إلى استيعاب القرآن لمختلف أشكال الكتابة فإنّه الأقدر على انتقاء أجود الألفاظ وأليقها بالمعنى. قال البارزي في أوّل كتابه "أنوار التحصيل في أسرار التنزيل": "اعلم أنّ المعنى الواحد قد يخبر عنه بألفاظ بعضها أحسن من بعض... ولا بد من استحضار معاني الجمل واستحضار جميع ما يلائمها من الألفاظ ثم استعمال أنسبها وأفصحها، واستحضار هذا متعذّر على البشر في أكثر الأحوال وذلك عتيد حاصل في علم الله [3] .

والملاحظ أن الإعجازيين عندما يتكلّمون في "البيان القرآني" [4] يتّخذون فيه منهجين مختلفين: بل هما يبدوان متقابلين، لكنهما على تقابلهما ينتهيان إلى غاية واحدة هي أفضلية الأسلوب القرآني.

أما المنهج الأول فهو لا يتصور للمعنى الواحد إلا نظما واحدا هو الأفصح وهو نظم القرآن، ولو عمدت فيه إلى أبسط التغيير فحذفت كلمة أو أبدلتها بغيرها ذهبت بفصاحته ورونقه. قال ابن عطيّة: و"كتاب الله تعالى لو نزعت منه لفظة ثم أدير

---

(1) الرمّاني – "النكت في إعجاز القرآن" – ص 69 – 70.

(2) عن الاصبهاني في تفسيره. "الإتقان" ج 2 ص 120.

(3) "الإتقان" ج 2 ص 125.

(4) البيان هنا باعتباره علما من علوم البلاغة الثلاثة وموضوعه تناول المعنى الواحد بأساليب مختلفة.

لسان العرب على لفظة أحسن منها لم يوجد" [1] . وأقبل الباقلاّني على جملة من آي القرآن يحلّلها ويبيّن أن نظمها في القرآن لا تعقيب عليه. قال مثلا معلّقا على قوله: "وهمّت كلّ أمّة برسولهم ليأخذوه" قال: وهل تقع في الحسن موقع قوله "ليأخذوه" كلمة، وهل تقوم مقامه في الجزالة لفظة... لو وضع موضع ذلك "ليقتلوه" أو ليرجموه أو لينفوه أو ليطردوه أو ليهلكوه أو ليذلّوه ونحو هذا ما كان ذلك بعيدا ولا بارعا ولا عجيبا ولا بالغا" [2] .

فإذا كان هذا المنهج الأوّل لا يرى للمعنى الواحد إلا لفظا واحدا هو اللّفظ القرآني فإنّ المنهج الثاني، على خلاف ذلك، يتحدّى البشر في قدرتهم على التفنّن، مثل القرآن، في التعبير عن المعنى الواحد بأساليب شتّى هي على تنوّعها عين الفصاحة. وقد برزت هذه الحجة عند الباقلاّني نفسه ومثّل فيها بالقصص القرآني حيث يعاد سرد القصّة الواحدة في أماكن متباعدة من القرآن بأساليب متنوعة كقوله تعالى في حديث موسى إلى قومه:

- إِذْ قَالَ مُوسَى لأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ (النمل / 7).
- هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى (طه / 9 – 10).
- فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ. (القصص / 29).

قال الباقلاّني: "فإن كنتَ من أهل الصنعة فاعمد إلى قصّة من هذه القصص وحديث من هذه الأحاديث، فعبّر عنه بعبارة من جهتك وأخبر عنه بألفاظ من عندك حتّى ترى فيما جئت به النقص الظاهر وتتبيّن في نظم القرآن الدليل الباهر، ولذلك أعاد قصّة موسى في سور وعلى طرق شتّى وفواصل مختلفة مع اتّفاق المعنى فلعلّك ترجع إلى عقلك وتستر ما عندك إن غلطتَ في أمرك." [3]

---

(1) "الإتقان" ج 2 ص 119.

(2) الباقلاّني – "إعجاز القرآن" ص 60.

(3) الباقلاّني – إعجاز القرآن" – ص 58 وانظر أيضا ص ص 22 – 23.

أما الوجه الأخير فيما أحصيناه من وجوه الامتياز القرآني والقصور البشري فهو ما يتّسم به الإنتاج البشري من تفاوت وعدم ثبات على حال تجعل ما ينشئه في مضمار البلاغة يتأرجح بين الإصابة والإخفاق. فإذا كُتب للبلاغة البشرية أن تبدع أحيانا حتّى لربّما لامست الإعجاز فإنّما يكون ذلك للإنسان في مناسبات قليلة في حياته، تتوفر له فيها ظروف التوفيق. أمّا الإعجاز القرآني - وإن رأى بعضهم فيه فصيحا وأفصح منه - فإن الإبداع فيه دائم متواتر. وقد ورد هذا المعنى على لسان العديد من المحتجّين للإعجاز، نذكر من بينهم الغزالي وقد سئل عن معنى قوله: "ولوْ كانَ من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا" فأجاب: "ليس المراد نفي اختلاف الناس فيه بل نفي الاختلاف عن ذات القرآن... وكلام الله منزّه عن هذه الاختلافات فإنّه على منهاجٍ واحد في النظم مناسب أوّله آخره وعلى درجة واحدة في غاية الفصاحة... ولا ينفكّ كلام آدمي عن هذه الاختلافات لأنّ منشأها اختلاف الأغراض بالأحوال، والإنسان تختلف أحواله فتساعده الفصاحة عند انبساط الطّبع وفرحه وتتعذّر عليه عند الانقباض..". [1]

هذه بعض مظاهر المقارنة بين النصّ البشري والنصّ القرآني وقد اتجهت إليها أذهان المحتجّين لإعجاز القرآن، وقد وردت منثورة في التراث غير منظّمة وأرادوا بها أن تدعّم تعجيز الله الإنسان عن أن يأتي بمثله فيكون القرآن بذلك نصّا مقدّسا معجزا دالاً على نبوّة محمّد وصدق رسالته. وقد قامت هذه المقارنة على مقابلة بين منجزين للنص لا مجال للتساوي بينهما في مضمار البلاغة، وهما الله من جهة والإنسان من جهة أخرى. وقد أفضت المقارنة إلى غلبة منتظرة للقرآن برزت من خلالها بعض صفات الإعجاز فيه فهو في شكله جنس في الكتابة متميز مستوعب لكلّ الأجناس وهو في أعلى طبقات البلاغة، المناسبة فيه بين الألفاظ والمعاني، وبين المقال والمقام على أتمّ الصور وعلى وتيرة لا تضعف، ولم يأخذ الدارسون أنفسهم بضرب الأمثال وتقديم الحجج على هذه الأوصاف في القرآن وفي العباد فكأنّها لبداهتها وشعور الإنسان بها وإقراره لها من المسلّمات التي لا تحتاج إلى إثبات، فإذا تعلّق الأمر بالشعر أفصح الكلام البشري باتت الحاجة إلى الجدال والإقناع متأكدة.

---

(1) "الإتقان" ج 2 ص 124 / وانظر في هذا المعنى كلام حازم القرطاجنّي في "الإتقان" ج 2 ص 119.

4. 2) المقارنة بين القرآن والشّعر

لا يخلو مصنّف في البلاغة أو النقد الأدبي أو الإعجاز من فصل يطول أو يقصر في المقارنة بين القرآن والشّعر. وهو فصل في الغالب مقصود مستقل على خلاف ما رأينا سابقا في علاقة الكلام البشري بالقرآن. والشعر ضرب من ضروب الكلام البشري، إلاّ أنّ له في أنفسهم وقعا خاصّا ومنزلته عندهم منزلة راقية فنّيا واجتماعيا وسياسيا. وذلك يجعل منه منافسا خطيرا للقرآن في نفوسهم، إذ لم يكن من جميع أصناف القول البشريّ كالشعر مزاحما مهابا ينازع القرآن ما له من سلطان ونفوذ على القلوب متّخذا في طريقه إليها وحبّ الاستحواذ عليها نفس السلاح الذي يجرّده القرآن وفيه يكمن إعجازه وهو سلاح القول الرفيع والنظم البديع والصورة الحسنة. وقد كان الشاعر المفلق المجيد عارفا بأنّه إذا أخذ بناصية الكلام وقدر عليه قد امتلك آلة عجيبة سحرية بها يرتفع عن صفّ البشر ويجنّح في فضاء الآلهة فيقاسم الله علمه بنحت الكلام وصياغة الفصاحة وتحريك الألسنة والقلوب بالتهليل والتعظيم والخشوع. وقد افتخر الشعراء صراحة بهذه القدرة المدهشة الالاهية فيهم على صناعة القول ونقشوا في قصائدهم من الأبيات ما ردّدت العصور صداه وسلّمت له أقلام النّقاد والشرّاح بأعلى صفات البلاغة والروعة ومثّلت ظاهرة مزعجة تضايق منها الإعجاز القرآني وشنّ الإعجازيون على الشعر والشعراء هجمة عنيفة تبرئ محمّدا من أن يكون شاعرا وتبرّئ القرآن من أن يكون شعرا وهي تهمة وجّهها إليه خصومه حتى يخرجوا القرآن من صفته القدسية إلى صفة البشرية وحتّى تتسنّى معارضته بالشعر وتفويق الشعر عليه في نظم الكلام والقضاء بذلك على صفة الإعجاز فيه فكان الحرص، في الرد على هؤلاء، على تمييز القرآن وإخراجه عن العادة في أجناس الكتابة البشرية وأساليبها، والحرص أيضا على بيان تفوّق الفصاحة القرآنية على الفصاحة البشرية.

فإذا نظرنا أوّلا في أسباب التميّز فيما بين القرآن والشعر لاحظنا أن القرآن - بنصّه - يبادر بصرامة وصراحة، إلى الفصل بين الشعر والقرآن، ويشرّع بذلك للمدافعين عن القرآن أن يتولّوا الكلام في هذه المسألة وأن يتعمّقوا في إحضار الحجة المثبتة للفرق بين القرآن والشعر. فقد قالت الآية: "وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ، إِنْ هُوَ إلاَّ ذِكْر وَقُرآن مُبِين". (يس / 69) وقال: "وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَا

تؤمِنُونَ". (الحاقة / 41) وقال: "وَالشُّعَراءُ يتَّبِعُهُم الغَاوُونَ أَلَم تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَاد يَهيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لاَ يَفْعَلُونَ إلاَّ الذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللهَ كَثِيرًا" (الشعراء / 224 – 226) وقد نقلت لنا كتب الإعجاز شهادات ممّن أسلم وممّن لم يسلم تؤكّد اختلاف القرآن عن الشعر كالذي نُسب إلى الوليد بن المغيرة لمّا استمع إلى قراءة النبيّ (ص) قال:

"والله ما هو بكاهن، ما هو بزمزمته ولا سجعه، وقد عرفنا الشعر كلّه رجَزَه وهَزَجَه وقريضه ومبسوطه ومقبوضه. ما هو بشاعر" [1].

وبالإضافة إلى هذه الأدلة النقلية تولّى علماء العربية من المسلمين إقامة الأدلة المادية في تنزيه القرآن عن أن يكون من الشعر. من تلك الأدلّة ما ذكره القرآن ولم يتوسّع فيه النقاد لوضوحه وهو متعلّق بالموضوع الذي يتناوله كلّ من النصّين والأغراض التي يعالجها. ففي هذا أخبار الأوّلين ودعوة إلى التوحيد ووعد ووعيد وحقّ وباطل... وفي ذاك فخر ومدح ورثاء وهجاء واستعطاف... وفي القرآن يقول الله قولا سيكون منجزا مفعولا، وفي الشعر يقول الشعراء ما لا يفعلون... [2]

أما الأدلة التي حظيت بعناية الدارسين فأدلة شكلية نبّهت إلى اختلاف القرآن عن الشعر في أمرين: اختلاف في المصطلح واختلاف في الإيقاع.

أما الاختلاف في المصطلح فمعناه أن يتألف النصّ القرآني في هيكله من أقسام وعناصر غير التي تؤلّف الشعر، وأن يُطلق عليها القرآن من الأسماء غير الذي يُطلق في الشعر فدلّ اختلاف التسمية على اختلاف المسمى. وقد أورد السيوطي للجاحظ قولا فيه الدليل على إرادة واعية من الله ومن المسلمين أن يكون القرآن مباينا للشعر وفيه الدليل في نفس الوقت على أنّ الهاجس الشعري بثقله الفنّي الإبداعي قائم في الذات العربية كلّما لهجت بالقرآن. قال: "قال الجاحظ سمّى الله كتابه اسما مخالفا لما سمّى العرب كلامهم على الجمل والتفصيل، سمّى جملته قرآنا كما

---

(1) تفسير ابن عاشور ج 1 ص 101 – 102 ونسبة القرآن إلى الشعر تهمة ما تزال متوجّهة إلى القرآن. انظر مقال التهامي نقرة: "القرآن والمستشرقون" من "مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلاميّة" ص ص 33 – 35.

(2) قيل: "القرآن منبع الحقّ ومجمع الصدق وقصارى أمر الشاعر التخييل بتصوّر الباطل في صورة الحقّ والإفراط في الإطراء والمبالغة في الذمّ والإيذاء دون إظهار الحقّ وإثبات الصدق. (الإتقان ج 2 ص 124).

سمّوا ديوانا وبعضه سورة كقصيدة وبعضها آية كالبيت وآخرها فاصلة كقافية" [1] . ولقد تأثر بعض المتعصّبين للإعجاز القرآني بروح التميز هذه بين القرآن والشعر فاصطلح على السجع القرآني بمصطلح الفاصلة القرآنية خشية أن يقترن في الأذهان السّجع القرآني بسجع الكهّان، وهو ما ذهب إليه فعلا بعض الطّاعنين في الإعجاز [2]. وقد أشار ابن سنان الخفاجي إلى ذلك بقوله: "أمّا الفواصل التي في القرآن فإنّهم سمّوها فواصل ولم يسمّوها أسجاعا" وعلّل ذلك بقوله: "أظن أنّ الذي دعا أصحابنا إلى تسمية كلّ ما في القرآن فواصل ولم يسمّوا ما تماثلت حروفه سجعا رغبة في تنزيه القرآن عن الوصف اللاحق بغيره من الكلام والمرويّ عن الكهنة وغيرهم" [3] . وإنّما وصفنا هؤلاء بالمتعصّبين لأنّهم ينكرون، من خلال هذا الصنيع أن يكون القرآن منظوما على سنن العربية وقواعدها ويتوهّمون أنّهم بمجرّد أن يصطلحوا على الظاهرة البلاغية في القرآن بمصطلح متميّز يضمنون له صفة التميّز [4] ونسوا أنّ إعجاز القرآن لا يكفي لإثباته تغيير المصطلح وأنّ ذلك التغيير، إن تمّ لهم في السجع فإنه غير حاصل في جلّ ما توخّاه القرآن من طرق البلاغة كالمجاز

(1) "الإتقان" ج 1 ص 50.

(2) انظر في هذا المعنى الفصل الذي خصّصه توفيق فهد للهواتف (l'oracle) في كتابه: La divination arabe Paris 1970 حيث دراسة للأصل اللّغوي لمادة س/ج/ع/ وللعلاقة الصّوتية والدلالية بينها والرّجز والرجس واحتمال أن يقتبس القرآن من سجع الكهّان أسلوبهم في السّجع والازدواج وأسلوبهم في التعجّب (ما أدراك!) وفي القسم بالفعل (لا أقسم) وبالحرف قسما بعناصر الطبيعة (والعصر / والفجر) وهذا، في رأينا، إن كان، لا ينقص من فصاحة التركيب في شيء.

(3) ابن سنان الخفاجي – "سرّ الفصاحة" – ط. بيروت 1982 ص 174.

(4) قال الباقلاني فيمن أثبت السجع في القرآن: هذا الذي يزعمونه غير صحيح، ولو كان القرآن سجعا لكان غير خارج عن أساليب كلامهم، ولو كان داخلا فيها لم يقع بذلك إعجاز " (إعجاز القرآن – فصل: في نفي السجع من القرآن ص 21) وقد أرجع نصر حامد أبو زيد سلب الباقلاني لصفة السجع عن القرآن إلى موقف مذهبي أشعريّ يستهدف التفرقة بين الكلام الإلاهي والكلام البشري .." من منظور تصورهم للكلام بوصفه صفة من صفات الذات الإلاهية لا بوصفه فعلا من أفعاله كما تصور المعتزلة" (ص 144) وفي ذلك من التعسّف ما فيه لأن خروج القرآن عن الكلام البشري شعره ونثره قول دارج عند الإعجازيين على اختلاف مذاهبهم.

والاستعارة والتشبيه والطباق والجناس وغير ذلك من المصطلحات التي لم يعمد الدارسون إلى تبديلها بغيرها عندما تناولوا البلاغة القرآنية [1] .

أما الاختلاف في الإيقاع بين الشعر والقرآن فالمقصود به تلك التهمة التي تقول بأنّ في القرآن شعرا كثيرا فممّا عُدّ من الرمل قوله: "وَجِفَان كَالجَوَابِ + وَقُدُور رَاسِيَات" (سبأ/ 13).

وممّا عُدّ من الخفيف قوله: "أَرَأيت الذي يُكَذِّبُ بالدين + فذلك الذي يَدُعُّ اليَتِيم" (الماعون / 2).

ومما عُدّ من المتقارب قوله " وَمَنْ يَتَّقِ اللّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا + وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَحْتَسِب" (الطلاق / 2).

وقد حرّكت هذه التهمة المادية الملموسة المدافعين عن الإعجاز القرآني إلى التأمّل في حقيقة النظم كيف يكون، وما تكون شروطه وقواعده. فتبيّن أنّ الكلام الموزون صنفان: ما يكون الوزن فيه مقصودا مخدوما، وما يكون الوزن فيه عرضيا تلقائيا غير مقصود. وإذا بالمتكلّم العاديّ قد يتفوّه بالكلام الموزون دون أن يكون له به علم وإليه قصد فيقول مثلا لغلامه: (أغلق الباب وائتني بالطعام، أو يقول: (اسقني الماء يا غلام سريعا) ممّا يوافق البحر الخفيف على وجه الصدفة. فإذا كان ذلك، فإن ما ورد من الموزون في القرآن هو من هذا القبيل. فترتّب على ذلك أن أدخل التراث النقدي في تعريف الشعر شرطا إضافيا لم يكن فيه في تعريفات متقدمة. ففي حين اكتفى قدامة بن جعفر مثلا في حدّ الشعر بأن اشترط فيه أن يكون "قولا موزونا مقفى يدلّ على معنى" [2] أضاف الباقلاّني مثلا شرط النيّة والقصد، وبه يخرج القرآن عن كونه شعرا. قال: "إن الشعر إنّما يُطلق متى قصد القاصد إليه على الطريق الذي يتعمّد ويسلك... وما يتّفق من كلّ واحد فليس يكتسب اسم الشعر ولا صاحبه اسم شاعر" وبات القصد إلى الشعر شرطا أساسيا مذكورا عند تعريفه. قال ابن رشيق القيرواني مثلا: "الشعر يقوم بعد النيّة من أربعة أشياء وهي اللفظ والوزن والمعنى

---

(1) وقد نبّه ابن سنان الخفاجي إلى هذا المعنى بقوله: "إنّه لا فرق بين مشاركة بعض القرآن لغيره من الكلام في كونه مسجوعا، وبين مشاركة جميعه في كونه عَرَضا وصوتا وحروفا وكلاما وعربيا ومؤلفا". (سرّ الفصاحة ص 174).

(2) قدامة بن جعفر – "نقد الشعر" بيروت د. ت. ص 64 وانظر ابن طباطبا – "عيار الشعر" – بيروت 1982 ص 9.

والقافية. فهذا هو حدّ الشعر، لأنّ من الكلام موزونا مقفّى وليس بشعر، لعدم القصد والنّية، كأشياء اتّزنت من القرآن ومن كلام النبيّ (ص)..." [1] وقد أضاف العلماء من الشروط في الشعر حتّى يكون شعرا ما كان الواعز إليه هذه التّهمة الموجّهة إلى القرآن، من ذلك خاصة عدد الأبيات الأدنى الذي دونه لا يكون الشعر شعرا. فقيل "إنّ البيت الواحد وما كان على وزنه لا يكون شعرا. وأقلّ الشعر بيتان فصاعدا" وقالوا أيضا: إنّ ما كان على وزن بيتين إلا أنّه يختلف رويّهما وقافيتهما فليس بشعر." وقيل: "إن أقلّ ما يكون منه شعرا أربعة أبيات بعد أن تتفق قوافيها ولم يتّفق ذلك في القرآن بحال" [2] .

والملاحظ أنّ الإعجازيين لم يقنعوا بإقامة الدليل في مضمون القرآن وشكله على أنّه مخالف للشعر بريء منه فتجاوزوا ذلك إلى بيان أفضلية القرآن على الشعر. وإنّما دعاهم إلى ذلك سبب بيّن ألا وهو منافسة الشعر القرآن في أخصّ خصائصه وأخطر مميزاته وهو الفصاحة والبيان وسحر الأوزان وكمال التناسب. وكأن الباقلاني، في تراثنا، أشدّ الدارسين توسّعا في هذا الموضوع وإن لم ينفرد فيه بمنهج أو يتميّز فيه بمعنى [3] . ذلك أن هؤلاء قد عمدوا إلى أسلوب الموازنة بين الشعر والقرآن ومالوا إلى المقارنة بين القرآن وإنتاج شعريّ معيّن لشاعر معيّن. ولم يجنحوا إلى مقارنة القرآن بأفضل الشعر يُقتطع من إبداعات شعرية مختلفة، ولم نرهم مختلفين أو متردّدين في اختيار النموذج البشري المقيس بالقرآن، لأنّهم عندما استندوا إلى نقّاد الشعر رأوهم مجمعين على تقديم امرئ القيس فاتخذوه مثالا. قال الباقلاّني: "... وإذ كنّا قد بينّا أن شعر امرئ القيس وهو كبيرهم الذي يُقرون بتقدمه وشيخهم الذي يلتزمون بفضله وقائدهم الذي يأتمّون به... كيف سبيله.." [4] وقال عبد القاهر الجرجاني في الرسالة الشافية: "فقد علمنا أن امرأ القيس كان أشعرهم عندهم وأن تفضيلهم غيره عليه إنّما كان على سبيل المبالغة" [5]. وقد رأينا أنّ الباقلاني لا

---

(1) ابن رشيق – "العمدة" بيروت 1972 ج 1 ص 119 وانظر السكّاكي (ت 626 هـ) "مفتاح العلوم" ص 217 – 218.

(2) الباقلاني – "إعجاز القرآن" ص 20 ونقله "الإتقان" ج 2 ص 124.

(3) في "بديع القرآن" لابن أبي الإصبع موازنات عديدة بين النظم القرآني والشعر العربي جمع بعضها محمد السيّد شيخون في "الإعجاز في نظم القرآن". القاهرة 1978 ط 1 ص 41 – 51.

(4) الباقلاني – "إعجاز القرآن" ص 65.

(5) عبد القاهر الجرجاني – "الرسالة الشافية" – ص 132.

يكتفي بامرئ القيس فقد أنجز موازنة ثانية بين القرآن وبعض شعر البحتري تدعيما للنتائج التي يريد أن يقنعنا بها، وإنّما اختار البحتري "لأن الكتّاب يفضلونه على أهل دهره ويقدّمونه على من في عصره، ومنهم من يدّعي له الإعجاز غلوّا ويزعم أنّه يناجي النجم في قوله علوّا، والملحدة تستظهر بشعره وتتكثّر بقوله..." [1]

وتمثّلت مقارنة الشعر بالقرآن في لفت النظر، أوّلا، إلى حدود الفصاحة البشرية، فامرؤ القيس، وإن حصل الإجماع على تقديمه، لا يعدم من الأكفاء والنظراء من تسوّغ له نفسه ادّعاء مساواته والتصدّي لمباراته [2] ، بل إن أمّ جندب امرأة امرئ القيس قد حكمت عليه وفضّلت عليه علقمة الفحل في مبارزته في وصف الفرس [3] . ومثل هذا ممّا يجري في الفصاحة البشرية لا يلحق فصاحة القرآن إذ حسب الإعجازيين لم يتجرّأ عليه متجرئ من الشعراء وغيرهم. أضف إلى ذلك أن الشاعر المفلق ربّما أجاد النظم في غرض من أغراض الشعر ولكنه قلّما قدر على جميع أغراض الشعر، ولو ملك الشعر جميعا ثم أخرجته إلى النثر وأجناسه ما كان ليبدع فيه إبداعه في الشعر. وليس كذلك القرآن في انتظامه وتواتر إعجازه.

وتمثّلت المقارنة، ثانيا، في تناول معلّقة امرئ القيس [4] بالتحليل المفصّل. وهو تحليل يبدو لقارئه في الظاهر تحليلا موضوعيا لأن الشارح لا ينكر - وإن كان ذلك منه نادرا - أن يكون في بعض شعر امرئ القيس حسنات في لفظه أو في معانيه، إلا أن ذلك، رغم قلّته، سريعا ما يُشفع بما يُهوّن من تلك الإيجابيات ويضعف من قيمتها ويضع من صاحبها من ذلك قوله: "وهذه كلمة حسنة ولكن لم يسبق إليها، بل هي دائرة في أفواه العرب وتشبيه سائر" [5] . أو قوله: " وهو مع ذلك بيت سليم اللفظ في المصراع الأول دون الثاني" [6] أو قوله: "فأمّا قوله "قيد الأوابد" فهو مليح، ومثله في كلام الشعراء وأهل الفصاحة كثير، والتعمّل بمثله ممكن" [7] أو قوله:

---

(1) "إعجاز القرآن" ص 74.

(2) "الرسالة الشافية" ص 132.

(3) انظر أمثلة في تأخر امرئ القيس في المصدر السابق ص ص 129 – 132.

(4) أو ما عدّه النقّاد وعدّه البحتري نفسه أجود شعره. انظر "إعجاز القرآن" – الباقلاني ص 66 وما بعدها.

(5) الباقلاني – "إعجاز القرآن" – ص 52.

(6) السابق ص 52.

(7) السابق ص 55.

"واعلم أن هذا صالح جميل، وليس من الباب الذي يقال إنّه متناه عجيب" [1] . أمّا الطاغي في تحليل الباقلاني لقصيدة امرئ القيس فهو هول ما فيها من عيوب عمد الباقلاني - إيهاما بالموضوعية - إلى تبريرها ومحاولة الإقناع بها في عديد المرّات. وقد استند الباقلاني في ذلك إلى أسس النقد الشعري عند العرب، ففتّق القصيدة إلى أدنى مكوّناتها المعنوية واللفظية فأظهر في معانيها ما خرج عن عمود الشعر، من ذلك ركون امرئ القيس إلى الفحش والتفحش الذي يستنكف منه في قوله: (الطويل)

فَمِثْلَكِ حُبْلَى قَدْ طَرَقْت وَمُرْضِع فَأَلْهَيْتُهَا عَنْ ذِي تَمائِمَ مُغْيَلِ

قال الباقلاني: "وأي فائدة لذكره لعشيقته كيف كان يركب هذه القبائح... إنّ هذا ليبغضه كلّ من سمع كلامه ويوجب له المقت" [2] .

ومن ذلك الخروج عن عادات العرب في كلامها واستعمال الوحشيّ المعقّد من الألفاظ وحشو البيت بما هو في غنى عنه لإقامة الوزن، ومنه فساد الربط بين المعاني وبين الأبيات وفساد التشبيه والاستعارة... [3]

إنّ نقد الباقلاني المدعّم لمعلّقة امرئ القيس يكاد لا يخفي ما فيه من تهافت وتحامل وتغليظ في القول ودأبٍ عليه يذكّر في كلّ ثنايا النصّ بضعف هذا الإبداع البشري النموذجي ويقابل بينه وبين سموّ الأسلوب القرآني. ثمّ إن هذا الشرح المفصّل لا ينسينا أنّ الباقلاني إنّما شرح الشعر ليُثبت امتياز القرآن، فكان الهدف متقدّما التحليل وموجّها عناية الشارح إلى ما يخدم ذلك الهدف التمجيدي الذي احتل في الظاهر خاتمة الشرح وكأنه النتيجة الموضوعية التي أفضت إليها الموازنة بين النصّين. قال الباقلاني عقب تحليل المعلّقة: "إنّ الذي عارض القرآن بشعر امرئ القيس لأضلّ من حمار أهله وأحمق من هنقه..." [4] وقال عقب النظر في شعر البحتري: "وهيهات أن يكون

(1) السابق ص 55.

(2) السّابق ص 51.

(3) "إعجاز القرآن" ص 48 – 58.

(4) السّابق ص 65.

المطموع فيه كالمأيوس منه، وأن يكون اللّيل كالنهار والباطل كالحقّ وكلام ربّ العالمين ككلام البشر...[1].

4. 3) المقارنة بين القرآن ومعارضاته

يمثّل الكلام في معارضة القرآن فصلا قارا في المصنّفات القديمة والحديثة الدارسة لإعجاز القرآن خاصة وللبلاغة العربية عامّة[2]. وأهم ما يلفت الانتباه في هذه الفصول المخصّصة للمعارضة ضآلة المادة التي وصلت إلينا في معارضة القرآن. والعجب في ذلك ناشئ من المفارقة بين قيام المعجزة المحمّدية أساسا على تعجيز

---

(1) السّابق ص 74. وقد لخّص الباقلاني رايه في معلّقة امرئ القيس بقوله: "اعلم أنّ هذه القصيدة قد ترددت بين أبيات سوقيّة مبتذلة وأبيات متوسطة وأبيات ضعيفة مرذولة وأبيات وحشية غامضة مستكرهة وأبيات معدودة بديعة وقد دللنا على المبتذل منها. ولا يشتبه عليك الوحشيّ المستنكر الذي يروع السّمع ويهول القلب ويكدّ اللّسان ويعبس معناه في وجه كل خاطر ويكفهرّ مطلعه على كل متأمل وناظر، ولا يقع بمثله التمدّح والتفاصح، وهو مجانب لما وضع له أصل الإفهام ومخالف لما بُني عليه التفاهم بالكلام، فيجب أن يسقط عن الغرض المقصود ويلحق بـاللغز والإشارة المستبهمة." (ص 55).

وانظر ردّ بنت الشاطئ على ماذهب إليه الباقلاني في الرفع من شأن القرآن والحطّ من الإبداع الشعريّ، فهي لا ترى في القرآن ما يدلّ على ذمّ للشّعر ومعاداة له، وإنّما نفى الله عن الرسول الشاعريّة "لأنّ الشعر مظنّة الالتباس بالمعجزة البيانية، نفاذا إلى الوجدان العربي وسلطانا على عقولهم وأفئدتهم وضمائرهم" (ص 46 – 48 من "الإعجاز البياني للقرآن ومسائل بن الأزرق "دار المعارف 1971 وإن من الدارسين من نبّه إلى تحامل الباقلاني على أبدع تجلّيات الشعر العربي، إلا أنّ ذلك كان في إشارة عابرة ولهجة محتشمة تدلّ على تأييد الباقلاني على ما انتهى إليه في نقد الشعر. قال محمد جمعة عبد الصمد عابد: "وفي الحقّ إنّ نقد الباقلاّني لمعلّقة امرئ القيس وقصيدة البحتري يُعدّ من نماذج النقد الأدبي الرائعة، وصوره الرفيعة البارعة، التي تشهد للباقلاني بالذوق الرفيع والخبرة العالية في هذا المجال الفنّي، إلا أنّه قد شاب حسنها، وعكّر صفاءها ببعض التحامل في الرأي والإسراف في النقد" (ص 76 – 77 من : "إعجاز القرآن في معيار النقد الأدبي تاريخا ومنهجا" مجلة الدارة السعودية شتاء 89/ 1990 / وانظر "مفهوم النصّ" – نصر حامد أبو زيد ص 140.

(2) نذكر منها على سبيل المثال: "إعجاز القرآن" لأبي بكر الباقلاني ص 47 – 48 و"الرسالة العسجدية في المعاني المؤيّدية" عبّاس بن عليّ الصنعاني. تحقيق عبد المجيد الشرفي. الدار العربية للكتاب 1976 فصل: المعارضة "بيان إعجاز القرآن" لأبي سليمان الخطّابي. ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن" ص 55 وما بعدها و"المغني في أبواب التوحيد والعدل" القاضي عبد الجبّار. الجزء السادس عشر في إعجاز القرآن ص 226 وما بعدها و"إعجاز القرآن والبلاغة النبوية" – مصطفى صادق الرافعي. القاهرة ط. 6 / 1956 فصل: التحدي والمعارضة ص 187 وما بعدها و"مفهوم الإعجاز القرآني حتّى القرن السادس هـ" – أحمد جمال العامري. دار المعارف د. ت. ص ص 229 – 253.

البشر عن فصاحة القرآن وبين حقارة ما دوّنه لنا التراث كمّا وكيفا. وذلك رغم ما ثبت من كثرة المعادين للإسلام وشدّة تحاملهم عليه وضرواة تهجّمهم عليه منذ انبثاق الدعوة. ولئن سكتت بعض المراجع عن هذه المسألة فإنّ بعضها قد واجهها بأساليب مختلفة تتراوح بين التلميح والتصريح.

أما التلميح فلعلّه أظهر ما يكون في "إعجاز القرآن" للرافعي حيث يلاحظ القارئ حرصا على الإحاطة بأسماء الأعلام الذين عارضوا القرآن أو اتّهموا بمعارضة القرآن فدلّ طول القائمة واتّساع المساحة المكانية والزمانية وتنوّع الأسباب والدّواعي أن معارضة القرآن لم تكن ظاهرة هامشية في المجتمع الإسلامي، وأنّ التصدي للقرآن كان على قدر ما أثاره الإسلام من جدل ومنازعة. إلا أنّ الناظر فيما أرسى عليه بحث الرافعي يرى أن هؤلاء الأعلام على كثرتهم لا يدركون من فصاحة القرآن نصيبا ولا يصيبون من إعجاز القرآن مطعنا وإنّما هم رجل "ادّعى النبوّة وجعل ما يلقيه من ذلك قرآنا كيلا تكون صنعته بلا أداة...على أنّه لا أتباع له من غير قومه" [1] ورجل يتعاطى معارضة القرآن صناعة كذلك شأن أبي الحسن أحمد بن يحي المعروف بابن الراوندي وإليه يُنسب كتاب "الدامغ" في معارضة القرآن وقد نقضه هو على نفسه" والسبب في ذلك أنّه يؤلّف لليهود والنصارى الثنوية وأهل التعطيل بأثمان يعيش منها فيضع لهم الكتاب بثمن ثم يتهدّدهم بنقضه وإفساده إذا لم يدفعوا له ثمن سكوته. [2] ورجل متّهم بمعارضة القرآن يتّهمه أعداؤه بذلك لإلحاقه بالزنادقة والمطالبة بقتله من أمثال ابن المقفّع [3] وأبي العلاء المعرّي [4] .

أمّا التناول الصريح لانعدام المعارضة أو ضآلتها فإنّنا نجد شيئا منه في "بيان إعجاز القرآن" للخطّابي، [5] ونجد له المقام الأرحب والتبرير المدعّم عند القاضي عبد

---

(1) الرافعي – "إعجاز القرآن" ص 195 وانظر مقال فرحات الدشراوي: "مسألة الزنديق أبي الخير لعنه الله حوليات الجامعة التونسية. عدد 1964 ص 62 – 69 وانظر فصل "إعجاز" بدائرة المعارف الإسلامية بالفرنسية حيث ذكر لبعض من تحدّى القرآن وحاول معارضته أو أنكر إعجازه.

(2) "إعجاز القرآن" – الرافعي ص 207.

(3) السابق ص 202 قال الرافعي: "زعموا أنّه اشتغل بمعارضة القرآن مدّة ثمّ مزّق ما جمع واستحيا لنفسه من إظهاره".

(4) السّابق ص 210 – قال الرافعي: "وتلك ولا ريب فريّة على المعرّي أراده [illegible]، لأنّ الرجل أبصر بنفسه وبطبقة الكلام الذي يعارضه.

(5) الخطّابي – "بيان إعجاز القرآن" ص 55.

الجبّار، إذ هو ينطلق في "المغني" من مسلّمة مشتركة بين المسلمين وهي أن القرآن معجز وأن إعجازه كامن في فصاحته وبلاغته، وأن القرآن قد اتّخذ في النظم طريقة مخصوصة خرج فيها عن عادة العرب في النظم وبلغ من الفصاحة والبلاغة قدرا بات الإعجاز معه أظهر وأبين، فإذا تيسّرت للمعارض بعض الفصاحة في معارضته فإنّه يتعذّر عليه مساواة القرآن أو مداناته لأن للبلاغة فيه رتبة أسمى من أن يطمع فيها البشر فتميّز القرآن حينئذ بجنسه وامتاز بفصاحته. قال "المغني" وهو يعرّف الإعجاز: "فمعنى قولنا في القرآن: إنّه معجز، أن يتعذّر على المتقدّمين في الفصاحة فعل مثله في القدر الذي قد اختص به." [1] فإذا كان ذلك تأكد القاضي عبد الجبّار أنّ أهل العلم بالفصاحة قد التزموا حدودهم وتركوا معارضة القرآن رغم أنّه تحدّاهم ولم يتجشّم ذلك إلا مغامر سخيف، فإن كان من تأويل غير هذا لانعدام المعارضة عرضه القاضي عبد الجبّار وتولّى صراحة الردّ عليه في فصل عنوانه: "في أنّ معارضة القرآن وإيراد مثله لم تقع" وقد تعلّق الجدل بافتراضين اثنين يضع الخصوم بهما إعجاز القرآن موضع الشكّ: الافتراض الأوّل أن يكون الناس قادرين على تحدّي القرآن والإتيان بمثله وأن يكون الخوف قد منعهم من معارضته وهذا الافتراض يفنّده القاضي عبد الجبّار بأنّ التحدّي قد جاء في آيات نزلت بمكّة في زمن لم يقو فيه أمر الإسلام بعد، ولم تنزل بعد الدعوة إلى المجاهدة، فلو حصلت المعارضة يومئذ لكانت قد ظهرت "ولا يجوز فيما قد ظهر وانتشر أن يخفى من بعد" [2] . ثم إنّ "الخوف يقتضي ترك الإظهار لا ترك النقل، وربّما دعا المنع إلى الإكثار من النقل وهذه طريقة معروفة فيما يقع المنع فيه..." [3] أمّا الافتراض الثاني فأن تكون المعارضة قد وقعت وأن يكون التاريخ قد أخمدها أو أتلفها فلم تتنقلها الأجيال فكذّب القاضي عبد الجبّار هذا الزعم بأدلة متعددة منها: أن القوم لو "أتوا بالمعارضة لكان حالها كحال القرآن، فيما يقتضي وجوب نقلها، لأنّ قرب العهد واحد والحاجة والدّواعي فيهما تتّفق فكان يجب أن ينقلا على حدّ واحد فإذا لم يحصل نقل المعارضة علمنا أنّه لا أصل لها. [4] أمّا الدليل الثاني فإن المعارضين قد "تعاطوا في محاربته، مع ما فيها

---

(1) القاضي عبد الجبار – "المغني" – ص 226.

(2) "المغني" ج 16 ص 260.

(3) السّابق ص 259.

(4) السّابق ص 252.

من بذل المهج والأموال والإقدام علـى مـا يتضمّـن الأخطـار، مـا تكلّفوه. فلـو كـانت المعارضة وقعت لكان إظهارها والاحتجاج بها أدلّ على فساد حالـه وأقـرب إلى بلـوغ مرادهم منه" [1] لا سيما وأنّه "قد نُقل سائر ما كانوا يتعاطون، ممّا لا يؤثّر في حالـه، صلّى الله عليه، وحال القرآن، كـالهجو والوقيعـة وكنسـبته إلى السّحر وغـير ذلـك، فكيف يجوز أن لا تُنقل المعارضة؟"" [2] . أمّا دليله الثالث فمتفرّع عن الدليـل الثـاني ومفاده أن المعارضة الركيكة المحكيّة عن مسيلمة قد وقع نقلـها "فكيـف يصـحّ أن لا تُنقل المعارضة الصحيحة مـع مـا يحصـل بـه مـن الفـائدة، وإنّمـا ضعـف نقـل هـذه المعارضة لركاكتها وخروجها عن أن يعتد بها..." [3] فينتهي القاضي عبـد الجبّـار إلى اعتقاد راسخ ما ينفكّ يذكّر به في صياغـات مختلفـة وهـو أن "بطـلان ذلـك يبـين أن القوم لم يعارضوا القرآن وأنّهم سلّموا له الأمر" [4] . ويقتصر البحث في كتب الإعجـاز عندما تُتناول معارضة القرآن، على النظر في تراكيب قليلـة قصـيرة، متقطّعـة، تُسـند إلى مسيلمة الكذّاب وغيره ويتواتر نعتها بالسّخف والركاكة [5] . فيحملنـا ذلـك علـى أن نتوقّع أن الإعجازيين لن يكلّفوا أنفسهم عناء كبيرا كـالذي تجشّـموه عنـد موازنـة القرآن بالشعر، ليبيّنوا فضل القرآن على معارضيه وليثبتوا إعجازه.

إنّه من الجائز أن نرجع ردود الفعل المتنوعة في مواجهة من عـارضوا القـرآن إلى منـهجين في الاسـتدلال وجنسـين مختلفـين متكـاملين مـن أجنـاس الاحتجـاج: أحدهما بلاغي قائم على تحديد المقصود من "المعارضة" باعتبارهـا نشـاطا لغويـا فنّيـا بلاغيا والثاني نقدي أدبي قائم علـى اسـتخراج مـا في الأقـوال المعارضـة مـن مواضـع النقص والضعف الـتي تحيـد بـها عـن طريـق الفصاحـة وتنفـي عنـها صفـة البلاغـة وتمنعها من مجاراة القرآن ومنافسته. أمّا الرد الأول البلاغي فإنّه ينكر أن تكـون كـلّ الأقوال المنتهية إلينا في معارضة القرآن من المعارضة في معناهـا الاصطلاحـي الدقيـق، ذلك أن المعارضة في البلاغة العربية مباراة كلامية موضوع الامتحان فيها ليس المعنـى

---

[1] السّابق ص 255.

[2] السّابق ص 255.

[3] السّابق ص 253.

[4] السّابق ص 251.

[5] قال الباقلاني: "فأمّا كلام مسيلمة الكذّاب وما زعم أنّه قرآن فهو أخسّ من أن نشـتغل بـه وأسـخف مـن أن نفكّـر فيه، وإنّما نقلـنا عنه طرفـا ليتعجّب القـارئ وليتبصّـر النـاظر" إعجـاز القرآن" ص 47 – 48.

بقدر ما هو اللّفظ، والمعتبر فيها براعة الأسلوب وجمال الصورة وبلاغة اللفظ دون طرافة الموضوع وجدّة الغرض. قال الخطّابي: "وسبيل من عارض صاحبه في خطبة أو شعر أن يُنشئ له كلاما جديدا ويُحدث له معنى بديعا، فيجاريه في لفظه ويباريه في معناه ليوازن بين الكلامين فيحكم بالفلج لمن أبر منهما على صاحبه، وليس بأن يتحيّف من أطراف كلام خصمه فينسف منه ثم يبدّل كلمة مكان كلمة فيصل بعضه ببعض وصل ترقيع وتلفيق ثم يزعم أنّه قد واقفه موقف المعارضين...." [1] وقال عبّاس بن عليّ [2] في "الرسالة العسجدية": "لا تعتبر في المعارضة بالمعاني وإنّما العبرة باللفظ في الفصاحة والبلاغة وأنواعها، فلو كان المعارض يأخذ معنى ما يعارض فيه ويكسوه ألفاظا من عنده ويستعين ببعض ألفاظه لكان هذا احتذاء وسرقة ولم يكن معارضة.." [3] وهذان المرجعان يعرّضان، عند تعريف المعارضة، بمثل ما نُسب إلى مسيلمة في قوله "الفيل ما الفيل وما أدراك ما الفيل، له ذنب وبيل وخرطوم طويل" أو قوله: "والمبذرات زرعا والحاصدات حصدا والذاريات قمحا، والطاحنات طحنا والعاجنات عجنا والخابزات خبزا والثاردات ثردا واللاقمات لقما إهالة وسمنا.." [4] أو قوله: "إنّا أعطيناك الجواهر فصلّ لربّك وهاجر ولا تُطع كلّ شيخ فاجر" [5] أو قوله: "ألم تر كيف فعل ربّك بالحبلى، لقد منّ الله على الحبلى، أخرج منها نسمة تسعى من صفاق وحشى وأحلّ لها الزنى." [6] فإنّ مثل هذا الكلام "مع قصور آيه وقصر معاليه خال من أوصاف المعارضات وشروطها. وإنّما هو استراق واقتطاع من عرض كلام القرآن واحتذاء لبعض أمثلة نظومه وكلا لن يبلغوا شأوه أو يصيبوا في شيء من ذلك حذوه."

والإعجازيون يستبعدون أن يكون رجال من أمثال مسيلمة وابن المقفع جاهلين بالمقصود من المعارضة وبشروطها وبالأساليب التي تجري عليها ولهم في معارضة امرئ القيس وعلقمة في وصف الفرس واحتكامهما إلى زوجة امرئ القيس مثل

---

(1) الخطّابي – "بيان إعجاز القرآن" ص 58.

(2) وقد شك Josef Van Ess في نسبة الكتاب إليه. ص 151 – 152 من:
Some fragments of the mu aradat al qur' an attributed to Ibn Al Muqaffa. In Studia Arabica et Islamica. Americain University of Beirut 1981.

(3) "الرسالة العسجدية" ص 56.

(4) الرافعي – "إعجاز القرآن" – ص 198.

(5) "الرسالة العسجدية" ص 60.

(6) السّابق ص 66.

مشهور وقصّة رائجة، ويستبعدون أيضا أن يكون هؤلاء جاهلين بأنّ ما ورد على لسانهم ليس من معارضة القرآن في شيء، ويكفي الإعجازيين أن يعترف هؤلاء بأن ليس لهم وراء هذا الذي ألفوه نيّة تحدّي القرآن وطمع مبارزته والنيل من إعجازه وأن لا يكون لهم من مطمح في ذلك سوى تقليد القرآن والاقتباس منه والتبرّك والتزيّن به، فإن كان ذلك قُبِل منهم ما كان مرفوضا وبطلت دعوى التحدّي والمعارضة. قال صاحب الرسالة العسجدية في معارضة ابن المقفّع: "وما عندي أنّه (أي ابن المقفّع) خفي عليه ذلك (جريان المعارضات عند العرب) لكنه أراد أن يسخر بمن أتاه من بعض الجهّال والأغمار. على أنّ كلامه إذا لم يدّع أنّه يعارض القرآن فهو من كلام الفصحاء على ما بيّنّا فيما تقدّم أن المحتذي والمهتدم والمصطرف إذا لم يدّع أنّه معارض فقد يجوز ذلك على وجه من النقصان [1] .

أمّا المنهج الثاني الذي اتبعه الإعجازيون في الطعن في الأقوال المعارضة للقرآن فشبيه بالذي اتّخذوه في الحط من أفصح الشعر إذا قيس بفصاحة القرآن، وتمثّل ذلك في اقتفاء أثر الخلل وتحديده والإقناع به والخلوص إلى فساده وإثبات علوّ شأن القرآن. ولقد اشتركت جميع الأقوال المعارضة التي أمكن الاطلاع عليها في أنّها متأثرة بقالب من قوالب الأسلوب القرآني تتولى محاكاته بأن تحافظ على بنيته العامّة وتُدخل على القالب تصرّفا معجميا بإبدال ألفاظ القرآن بغيرها، وتصرّفا تركيبيا باعتماد الاختصار أو الإطالة... وإنّما هي تصرّفات محدودة نشعر من واضعها بحرصه على عدم طمس البصمات القرآنية وعلى الجهر بأنّه، في ذلك، مقلّد. فيكون ذلك التقليد أوّل مطاعن الإعجازيين فيعمدون إلى ربط الأساليب المقتبسة بأصولها القرآنية:

– الفيل ما الفيل وما أدراك ما الفيل: الحَاقَّةُ مَا الحَاقَّةُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الحَاقَّةُ (الحاقّة / 1 – 3) و"القَارِعَةُ مَا القَارِعَةُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا القَارِعَةُ" (القارعة ز 1 – 3).

– إنّا أعطيناك الجواهر فصلّ لربّك وجاهر: إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ.. (الكوثر / 1).

– المعاذ بصاحب البلد مالك البلد وباني البلد وساكن البلد من شرّ العادية وأهل الطاغية... هو من قوله: لا أقسم بهذا البلد وأنت حلّ بهذا البلد..

---

[1] "الرسالة العسجدية" ص 75 / وانظر ما قال المرجع نفسه في مسيلمة ص 63.

(البلد/1 و 2) ومن قوله: قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مَالِكِ النَّاسِ... مِنْ شَرِّ الوَسْوَاسِ الخَنَّاس... (الناس/1).

فإذا قام الدليل على الاحتذاء، وهو في الحقيقة أمر بيّن، تولّى الإعجازيون بيان الفساد فيما أدخله المعارضون من تغيير وإضافة على النصّ القرآني، وأيسره وأوضحه ما نسب إلى مسيلمة، وإنّ فيه من السخف والوضاعة ويسر المطعن ما يدعو إلى الشك في نسبته إلى رجل ادّعى، جادًا، الربوبية. كالذي في وصف الفيل والضفدع والحبلى ممّا توسّع الخطّابي وغيره في بيان مفاسده الظاهرة في التنافر ما بين عظمة الأسلوب وحقارة المضمون [1].

إلاّ أن الجدير بالملاحظة هو ضرورة الفصل، فيما وصلنا من النتف المعارضة للقرآن بين ما كان عبثا جليًا لا يُعتدّ به، كذلك الكلام المنسوب إلى مسيلمة وبين ما كان كتابة جادّة على النمط القرآني. وقد انفردت – حسب علمنا – "الرسالة العسجدية" بنقل فقرات من هذه الكتابة نُسب بعضها إلى ابن المقفّع ونُسب بعضها الآخر إلى بعض الأعراب، فيها – على اختلاف النيّة بين التحدّي عند ابن المقفّع والبراءة عند الأعراب – اجتهاد لا يخلو من طرافة في مسايرة القرآن.

فهذا أعرابي يعيد على قومه، في البادية، بالمعنى ما كان سمعه باللفظ ولم يحفظه. قال: و"الشمس وضحاها... إلى قوله: (ونفس وما سوّاها فألهمها فجورها وتقواها) حلف ربّي حلفة فوفاها إنّه لا يدخل الجنّة ولا يراها، إلاّ من نهى النفس عن هواها [2].

وصلّى أعرابيّ بقومه فتلا بالمعنى سورة الفيل. قال: "ألا يا مهلك الفيل. ومن سار مع الفيل بطير صبّها الله على القوم أبابيل. رمتهم بجلاميد أتت من طين سجّيل. فكان الكيد كيد القوم في كدّ وتضليل. فأضحى القوم بالقاع كعصف، ثمّ، مأكول. قال صاحب الرسالة العسجدية: "فلمّا انقضت الصلاة قالوا: "هذا والله كتاب الله المنزّل بعينه" وإنّما قالوا ذلك لما سمعوا من ألفاظ القرآن التي أحسّوا بالعجز عن الإتيان بمثلها ولم يعتقدوا ذلك معارضة." [3] فلمّا لم

---

(1) الخطّابي – "بيان إعجاز القرآن" ص 66 – 70 و "الرسالة العسجدية" ص 60 – 81.

(2) "الرسالة العسجدية" ص 76 – 77.

(3) السابق ص 77.

تكن نيّة الأعرابي أن يتطاول على القرآن وأن يعارضه لطف به الكاتب وكاد يستحسن فصاحته ويقرّ بإعجازه، في حين واجه كلام ابن المقفع المتّهم بالمعارضة مواجهة شديدة متحاملة فأكثر من نعته بالجاهل وأغلظ له القول في جميع المواضع التي انتقده فيها، تُحرّكه في ذلك مهمة دفاعية دينية واضحة. ولم تكن معارضة ابن المقفّع - إن صحّت نسبتها إليه - كمعارضة مسليمة ورأى لها بعض النقّاد من الأبعاد السياسية والتخريجات التاريخية ما يبتعد بها عن أن تكون، في مراميها، مجرّد محاولات في معارضة القرآن [1] لما فيها، وهي تعتمد الأسلوب القرآني، من إحالات على العصر وأوضاعه كالذي في قوله: "تأمّل صنيع الله بأهل الشام، وقد شملتها الآطام وكثر فيها الإجرام..." [2] أو قوله: "يا أيّها الناس قد نشب أهل العراق إلى النفاق والشقاق وفي مائها الزعاق يظهرون طاعتهم للخلاّق إنّ ربّك هو أعلم بمن حاد عن طريقه وهو أعلم بالمعتدين وأوفى المهتدين" [3] . فلم يكن للإعجازيين من اعتبار في ذلك إلا لفساد نظم هذا الكلام إذا قورن بإعجاز القرآن.

والجدير بالملاحظة كذلك أن الأقوال التي وصلتنا في معارضة القرآن - مهما بدت سخيفة وأيّا ما كان قائلها - هي وثائق جدّ خطيرة، إن لم تصلح لبيان إعجاز القرآن وتفوّقه في الفصاحة، فهي صالحة، دون شكّ، لبيان خصائص الأسلوب القرآني. وهي تقوم دليلا على أنّ تلك الأساليب التي نسج المعارضون على منوالها من قبيل الفيل ما الفيل وما أدراك ما الفيل أو ألم تر كيف فعل ربّك بالحبلى... هي من أخصّ مميّزات الأسلوب القرآني لا يمكن للسّامع، إذا سمعها، أن لا ينقدح في ذهنه على وجه التناص، حضور النصّ القرآني. فباتت هذه الفقرات المعارضة القليلة، مع الأسف، اعترافا من أصحابها بأنّ للقرآن أسلوبا متميزا وأنّ تلك التراكيب تتضمّن أبرز عناصر التميّز، ومن هذه الجهة

(1) ص 10 من : Josef Van Ess = Some fragments of the mu aradat al qur an ...

(2) "الرسالة المسجدية" ص 79.

(3) السّابق ص 80.

تكون النصوص المعارضة أداة مساعدة على إدراك تميّز القرآن إن لم يكن على امتيازه.

ولم نر الدارسين يستثمرون في المعارضة القرآنية هذا الجانب الأسلوبي المساعد، إذا ضُمّ إلى غيره من أقوال المفسّرين والإعجازيين، على تبيّن خصائص النظم القرآني.

الاستدلال على الإعجاز من داخل النصّ

مقدمــة

أ) خروج القرآن عن العادة

يمثل الخروج عن العادة في الدراسات المعاصرة اليوم الأساس الذي يقوم عليه كلّ فنّ وإبداع. والخروج عن العادة قانون لا يقتصر على فنّ القول بل يتعدّاه، بفضل تطور الدراسة اللغوية ونشوء علم السيمياء إلى كلّ ما يتعاطاه الإنسان من أنشطة اجتماعية وثقافية كالطعام واللباس والإشهار والمعمار وغير ذلك. ولقد حظي مفهوم الخروج عن العادة في الدراسة الأسلوبية والإنشائية بعناية فائقة تبرّرها جملة من القناعات في مفهوم الأدب ومفهوم النقد الأدبي ومفهوم القراءة والتأويل. ذلك أن المعاصرين يؤكدون صفة الفرادة في الإنتاج الأدبي لأنّ المبدع، كاتبا كان أم شاعرا مجتهد، على مستويي الشكل والمضمون، في أن يأتي بما لم يأت به غيره، بل بما لم يأت به هو نفسه فيما سبق له من الإنتاج، وإنّما يدعوه إلى ذلك ميل، في المتقبّل، فطريّ إلى حبّ الجديد والطريف والغريب، ونفور طبيعي من المألوف والمعتاد [1]. وما دام القارئ هو المستهدف فإنّه لا مناص من أن يسلك الكاتب أساليب التعجيب والإدهاش والتجديد لكسب القارئ والتأثير فيه. غير أن الدارسين، وإن اتفقوا حول مفهوم الإبداع وتوفّر شرط التميّز فيه واتفقوا على أن الإبداع الأدبي هو في حقيقته ظاهرة لغوية بالمعنى الواسع للغة، قد اختلفوا أشتاتا في اتخاذ المناهج المفضية إلى الانزياح ومحاصرة أدبية النص. وهو اختلاف طبيعي نظرا إلى ما في تحديد "الانزياح" و"العادة" من تعقيد ونسبية، ونظرا إلى ما في الخروج من وصف الكلام إلى وصف جماله وسحره من انحراف بالبحث من مجال الدراسة العلمية المادية في لغة النصّ إلى مجال الدراسة النفسانية الذوقية الذاتية.

---

(1) قال الجاحظ قديما: "إن الشيء من غير معدنه أغرب. وكلّما كان أغرب كان أبعد في الوهم. وكلّما كان أبعد في الوهم كان أظرف. وكلّما كان أظرف كان أعجب. وكلّما كان أعجب كان أبدع.. والناس موكلون بتعظيم الغريب واستطراف البديع وليس لهم في الموجود الراهن المقيم وفيما تحت قدرتهم من الرأي والهوى مثل الذي معهم في الغريب القليل وفي النادر الشاذ." (البيان والتبيين" ط. بيروت د.ت. ج 1 ص 50.

وما دامت هذه الدراسات الحديثة في التنظير للكلام وتحليله دراسات متولدة من تطور العلوم عامة وتطور العلوم اللغوية خاصة فإن متوهّما قد يتوهم أن ما يُطرح اليوم في شأن النصّ من إشكاليات وقضايا وما يُتّبع اليوم في شأنه من المناهج في تأويله هي أمور مستحدثة ومشاغل عصرية أفرزها التقدم ولا عهد للتراث الأدبي بها. وهذا الوهم، إن كان، يبدّده ما يطالعنا في كتب الإعجاز والبلاغة والنقد الأدبي في التراث العربي من إشارات أحيانا وعمق نظر أحيانا أخرى في الكتابة الفنية كان القرآن أوّلا والشعر ثانيا القادحين الرئيسيين لهما، وذلك رغم الاختلاف البديهي بين القدامى والمحدثين في مقاصد البحث والإطار الذي يتنزّل فيه والحسّ المرهف الذي أفرزه التقدم بآليات البحث ونجاعة استغلالها وتنوّعها وتعقّدها.

فقد نبّه عبد القاهر الجرجاني عند دراسته لعلم البيان في البلاغة العربية تشبيها واستعارة وكناية إلى أنّ أساس البلاغة في "الكلام السّامي" هو سعي المتكلم إلى الارتفاع بنظمه في معنى من المعاني عن الأسلوب العادي المشترك المبتذل، وهو بمثابة "الدرجة الصفر" في التعبير، إلى توخّي أسباب الفصاحة فيه، وأهمّها علم البيان، وهو ذلك الفرع الناهض، في البلاغة، بتفجير أساليب التعبير المتعددة عن المعنى الواحد "فقابل بين أن تقول: "إنّ الذي يعظ ولا يتّعظ يضر بنفسه من حيث ينفع غيره، وتقتصر عليه. وبين أن تذكر المثل فيه على ما جاء في الخبر من أن النبي (ص) قال: "مثل الذي يعلم الخير ولا يعمل به مثل السراج الذي يضيء للناس ويحرق نفسه... وكذا فوازن بين قولك للرجل وأنت تعظه "إنّك لا تجزى على السيئة حسنة فلا تغرّ نفسك وتمسك وبين أن تقول في إثره "إنّك لا تجني من الشوك العنب وإنّما تحصد ما تزرع" [1].

ولئن اقتصر الجرجاني في فضل الانزياح هنا على ما في التمثيل من شرف في المعنى وفخامة ونبل وكمال، [2] فإن الفلاسفة العرب من أمثال ابن سينا قد أرجعوا المزية في الخروج عن العادة إلى ما تثيره من تخييل في ذهن القارئ، وأقاموا الوظيفة الشعرية على التخييل قبل سواه من مقوّمات الإبداع. قال حازم في تعريف الشعر: الشعر كلام مخيّل موزون. والتخييل أن تتمثّل للسامع من لفظ الشاعر المخيّل أو معانيه أو أسلوبه ونظامه، وتقوم في خياله صورة أو صور ينفعل لتخيّلها وتصوّرها أو تصوّر شيء آخر بها انفعالا من غير رويّة إلى جهة من الانبساط أو الانقباض" [3] .

---

(1) عبد القاهر الجرجاني – "أسرار البلاغة" – ص 101.

(2) السّابق ص 102.

(3) "منهاج البلغاء وسراج الأدباء" ص 89 تحقيق محمد الحبيب بلخوجة ط. 2 دار الغرب الإسلامي بيروت.

وقال حازم عند تعريف الشعر مؤكّدا شرط التعجيب والطرافة. "الشعر كلام موزون مقفى من شأنه أن يحبّب إلى النفس ما قصد تحبيبه إليها ويكره إليها ما قصد تكريهه لتُحمل بذلك على طلبه أو الهرب منه بما يتضمّن من حسن تخييل له ومحاكاة مستقلة بنفسها أو متصورة بحسن هيأة تأليف الكلام أو قوة صدقه أو قوة شهرته أو بمجموع ذلك. وكلّ ذلك يتأكد بما يقترن به الإغراب، فإنّ الاستغراب والتعجّب حركة للنفس إذا اقترنت بحركتها من الخيالية قوي انفعالها وتأثيرها"[1].

وقد نبّه عبد القاهر الجرجاني إلى أمر هامّ في الانزياح. وهو أن الانزياح، وإن كان في الأصل قوام الإبداع ومصدر التعجيب وسرّ التأثير، قد يعجز عن آداء وظيفته إن هو درج في الاستعمال إلى حدّ الابتذال. فالانزياح يبتدعه عند النشأة متكلّم مفرد، فإذا استحسنته السوق الأدبية راج، وإذا راج فقد برواجه نضارته ومفعوله ووجب ابتكار غيره من الانزياحات إرضاء لنزعة التجديد في المتقبل. وقد قدم لنا الجرجاني من عصره أمثلة من ردود فعل القارئ إزاء بعض التراكيب العربية لو تعددت وجُمعت لمثّلت رصيدا خطيرا في حياة التركيب العربي: متى ظهر وفي أيّ عصر شاع فسمج وربّما كانت له، مثل الموذة، حياة بعد موت وبعث بعد طمس وطرافة بعد ابتذال. قال الجرجاني: "إنّه لا يمتنع أن يسبق الأول إلى تشبيه لطيف يحسن تأمله ويدل على ذكائه وحدّة خاطره ثم يشيع ويتّسع ويُذكر ويشهر حتى يخرج إلى حد المبتذل وإلى المشترك في أصله وحتى يجري مع دقّة تفصيل فيه مجرى المجمل الذي تقوله الوليدة الصغيرة والعجوز الورهاء. فإنّك تعلم أن قولنا "لا يُشقّ غباره" الآن في الابتذال كقولنا لا يُلحق ولا يُدرك وهو كالبرق ونحو ذلك. إلا أنّا إذا رجعنا إلى أنفسنا علمنا أنّه لم يكن كذلك من أصله، وأنّ هذا الابتذال أتاه بعد أن قضى زمانا بطراءة الشباب وجِدّة الفتاء وبعزّة المنيع..." [2].

فدلّت مثل هذه الشواهد عند الجرجاني وغيره على وعي من التراث البلاغي بأنّ في القول منازل وأنّ أضعف درجاته ما كان مشتركا مبتذلا وأن الفصاحة في القول خروج عن المشترك واجتهاد فردي في التفنّن في العبارة دائم ومتجدّد طمعًا في رضى القارئ، هذا المتقبّل المستهلك للجديد الطالب للمزيد. فكان القارئ هو المقياس

---

(1) السابق ص 71.

(2) "أسرار البلاغة" ص 165 – 166.

الضابط لفصاحة الكلام، وكان الاستعمال، آنيا في المكـان، وتاريخيـا في الزمـان، هـو المؤشّر على طرافة العبارة أو ابتذالها.

غير أن قانون الخروج عن العادة في النظم لم يحظ في البحث بالأهمية الـتي كانت له في الدراسة القرآنية وعيًا بـه وتـأكيدا لـه وتوسّعا فيـه. ولا عجب في ذلك مادامت العلاقة بـين النصّ القرآنـي ومتقبّليـه علاقـة مخصوصـة، فـالقرآن ليـس إلا خروجا عن العادة، فهو متميّز في منشئه وفي نظمه وفي معانيه، وفي ذلك إعجازه. وقد تحدّى متقبّليه صراحة بمعارضته، ولـو قـدروا عليـه لدخـل في العـادة وانتفـى تفـرّده وإعجازه. ولذلك تردّدت صفة الخروج عن العادة تردّدا بارزا في كتب الإعجاز. وتعلّق الخروج عن العادة فيها بمجال الفصاحـة والبلاغـة والنظـم. قـال البـاقلاّني: "ونظـم القرآن جنس مميّز وأسلوب متخصّص وقبيل عن النظير متخلّـص" [1] . وقـال: "فـإذا لم يكن لذلك (القرآن) مثل في العادة وعرف هذا الناظر جميع أساليب الكـلام وأنـواع الخطاب ووجد القرآن مباينا لها علم خروجه عن العادة" [2] . وقد كان القـاضي عبـد الجبار، في رأينا، أكثر الإعجازيين اهتماما بالخروج عـن العـادة وتـأملا فيـه وترتيبـا لمعانيه. فقد نبّه كغيره إلى العلاقة بين النبوّة والانزيـاح عـن العـادة قـال: "المعتـبر في كونه (القرآن) دالا على النبوة أن يُعلم أنّه ظهر عند ادّعائه النبوة، علـى وجـه فـارَقَ ما يظهر على طريقة العادة، لأنه يُعلَم عند ذلك أنّه حادث من الحكيم" [3] . وخـروج القرآن عن العادة ليس كخروج الشعر عنــها، لأنّ الشـاعر المتفـوّق في الفصاحـة يبلـغ فيها درجة يجوز لغيره من الشعراء أن يساويه فيها وربّما فاقـه فيـها، لأنّ الفصاحـة البشرية بين صعود وهبوط لا ثبات لها ولا استقرار في منزلة واحدة عاليـة مـن منـازل الإبداع [4] . أما القرآن فقـد بلـغ في البيـان حـدًا مـن الرفعـة محبطـا للعزائـم وقـاهرا

---

(1) الباقلاني – "إعجاز القرآن" – ص 48.

(2) السّابق ص 10. لقد كان الخروج عن العادة أهمّ وجوه الإعجاز التي نصّ عليها الدارسون. فقد نقل "الإتقان" مثلا قول القاضي عياض في "الشفا" بلاغته الخارقة عادة العرب الذين هم فرسان الكلام وأرباب هذا الشأن" وقوله: "الأسلوب الغريب المخالف لأساليب كلام العرب" (ج 2 ص 123) ونقل قول ابن سراقة: "هو كونه خارجا عن جنس كلام العرب من النظم والنثر والخطب والشّعر مع كون حروفه في كلامهم ومعانيه في خطابهم وألفاظه من جنس كلماتهم..". ج 2 ص 122 وقال الرّافعي مثلا في المعنى نفسه: "وليس من شيء في أسلوب القرآن يغضّ من موضعه أو يدخله في شَبَه من كلام النّاس أو يردّه إلى طبع معروف من طباع البلغاء" ص 229.

(3) القاضي عبد الجبّار "المغني" ج 16 ص 183.

(4) القاضي عبد الجبّار – "المغني" – ج 217 – و ص 223 – 224.

الإنسان على الاعتراف بعجزه. قال القاضي عبد الجبّار في اختراق القرآن قمّة الفصاحة ونهايتها: " المفضّلُ فيه نهاياتٌ فيجري الله تعالى العادة بنهاية منه مخصوصة دون ما زاد عليها، فإذا اتّفق من المدّعي للنبوّة ما يزيد على تلك النهاية بمرتبة أو مراتب يصير ذلك بمنزلة إحياء الموتى في الدلالة..." [1]

وقد أفضى الغوص في هذا المعنى إلى التساؤل جَدليا عن حدود القدرة البشرية في الفصاحة وعن الدليل على خروج القرآن عن العادة وعن سبل العلم بمنازل الفصاحة البشرية والفصاحة القرآنية لتبيّن الحدّ ما بين البشري والمقدّس "فمن أين أنّ القرآن قد تجاوز الحد الذي جرت العادة بمثله؟ [2] فقد اعترف القاضي عبد الجبّار في الجواب عن هذا السؤال بصعوبة الاستدلال على أنّ القرآن قد بلغ في الفصاحة نهاية ما يمكن من الرّتب في ذلك وأنّه لا درجة تفوق درجته، إلاّ أنّ ذلك لا يحول، في رأيه، دون التدليل على الإعجاز انطلاقا من تحديد طاقة البشر البلاغية التي متى عُرفت دلّت على أنّ القرآن أرفع منها تصرّفا في الكلام، والعلماء بالبلاغة قادرون على معرفة الطاقة البشرية وحدودها وعلى التمييز بين البشري والأسمى من البشريّ: قال: "إنّما أنكرنا أن نعلم نهاية الرتبة فيما لم تجر العادة به، وليس يجب إذا لم يُعرف ذلك لفقد الدليل أو لفقد طريقة العلم الضروري فيه، أن يجب مثله في المعتاد، لأن المعتاد فيه طريقة يعرفها أهل البصر، فيعلمون عنده القدر المعتاد الذي إذا زاد عليه غيره من الرتب كان خارجا عن العادة، كما يعرف أهل البصر بالجواهر المعتاد من ذلك... ويفصلون بينه وبين الخارج عن العادة." [3]

وقد نبّه القاضي عبد الجبّار إلى أن مزية القرآن ليست في مجرّد الخروج عن العادة، لأنّه ليس كلّ خارج عن العادة مُعجزا ولا كلّ سابق إلى فنّ من فنون الإبداع معجزا فالإعجاز ليس في الأسبقية إلى النظم المتميّز، وإنّما هي في بلوغ المزيّة فيه. قال: "وليس لأحد أن يقول: إذا كان السبق إلى الشيء ممّا لم يتقدّم وقوع مثله فيجب أن يكون معجزا لأن المعتبر هو بما يخرج عن العادة، ولا يمكن لأهل تلك

---

(1) السّابق ص 193.

(2) السّابق ص 194.

(3) السّابق ص 196.

العادة فيه المساواة والمشاركة، ولو أن ذلك كذلك لوجب في ابتداء العادات أن يكون من باب الإعجاز حتى لا ينفصل حاله من حال انتقاض العادة" [1] .

فاتّضح من كلام القاضي عبد الجبار، والإعجازيون على نهجه، أن الإعجاز خروج عن العادة خروجا إيجابيا بلاغيا بالدرجة الأولى يبلغ في الفصاحة حدّا لا تقدر عليه طاقة البشر ولا يتوفر إدراكه وإقامة الدليل عليه إلاّ للخاصة من العلماء بالعربية. وذلك الخروج عن العادة ليس السموّ بالخطاب عن لغة الابتذال العادية فقط، وهذا ما قرّره عبد القاهر الجرجاني، وإنّما هو الخروج عن أفصح الخطاب البشري وتجاوز ما في قدرة البشر أن يبتدعوه في مجال فنّ القول.

إلا أنّه لا بدّ من التنبيه، في هذا المقام، إلى أنّ الإعجازيين ومفسّري القرآن بقدر ما كانوا حريصين على تأكيد صفة التميز في أسلوب القرآن عن كلام العرب كانوا حريصين على تأكيد صفة الانضباط في القرآن لقواعد العربية وجريانه على أساليبهم [2] . حتى لكأنّه الحرص على الشيء وعلى نقيضه. وقد تجلّى ذلك في كل ما من شأنه، في معجم القرآن ونحوه وتركيبه وصوره، أن يكون غريبا خارجا عن العادة خروجا قد يشجّع على الظنّ أو على الاتّهام بأنّ القرآن ليس من العربية في شيء. فبذل المفسّرون، وهم من أعلم الناس باللغة العربية، جهودا كبيرة لربط الصلة بين ما بدا، في أسلوب القرآن، شاذًا وبين أساليب العرب في مخاطباتهم واستشهدوا عليه من واقع اللغة بأشعار العرب وأمثالهم وأقوالهم وقواعد لغتهم حتّى يثبتوا بذلك عربية القرآن. فقد عبّر القرآن عن الشكّ بالمرض في القلوب، وذلك أسلوب عربي "كما يقال فلان يمرض في هذا الأمر أي يضعف العزم ولا يصحّح الروية فيه" [3] . وعبّر القرآن عن العدم بالقلّة في قوله: "فَقَلِيلاً مَا يُؤْمِنُونَ" "فقيل قليلا ما يؤمنون وهم بالجميع كافرون كما تقول العرب قلّما رأيت مثل هذا قطّ، وقد رُوي عنها سماعا منها مررت ببلاد قلّما تنبت إلا الكراث والبصل يعني ما تنبت غير الكراث والبصل

---

(1) "المغني" ج 16 ص 217.

(2) نتناول هذا المعنى الهامّ بمزيد التفصيل في مقدّمة الكلام على الإعجاز التركيبي من خلال التفاسير ص 486 وما بعدها.

(3) الطبري. "جامع البيان" ج 1 ص 94.

وما أشبه ذلك من الكلام الذي ينطق به بوصف الشيء بالقلّة والمعنى فيه نفي جميعه" [1] .

فكان انخراط القرآن في اللغة العربية هاجسا قارّا مشتركا في مناهج التفسير يذكّرنا في كل ما فسّره الشارح من ألفاظ وتراكيب بتلك القاعدة التي انبنى عليها مفهوم الإعجاز وهي أن يكون القرآن قد تحدّى العرب بسلاحهم وأنّه بارزهم فيما حذقوه من أساليب الخطاب ولو بارزهم بغير سلاحهم وفي غير ميدانهم لما كانت له عليهم حجّة ولما كان منهم استسلام لإعجازه ونبوّة حامله. وهذا المعنى جليّ في مقدمات التفاسير وغيرها. قال الطبري مثلا: "ودعا جميعهم إلى اتباعه والقبول منه والتصديق به والإقرار بأنّه رسول إليهم من ربّهم وأخبرهم أن دلالته على صدق مقالته... ما أتاهم به من البيان والحكمة والفرقان بلسان مثل ألسنتهم ومنطق موافقة معانيه معان منطقهم.." [2] .

وقد تولّى بعض المستشرقين دراسة ضمير الغائب في القرآن فتبيّن له أن للقرآن نحوا خاصّا به، ودعا إلى وضع نحو جديد في العربية يراعي ما في التركيب القرآني من تميّز فيحصل التوافق بين العربية والقرآن، وإلاّ جاز لنا أن ننعت النحو القرآني بالخطإ لعدم مطابقته لنحو العربية. وقد رأى الشيخ محمد الخضر حسين في هذا البحث نزعة استشراقية معادية للإسلام طاعنة في إعجاز القرآن ومكذّبة لأصحّ دعائمه وهي نزوله بلسان عربيّ مبين، وردّ عليه بمقال عنوانه "حقيقة ضمير الغائب في القرآن" فنّد فيه مزاعم المستشرق وأرجع ما بدا له شاذًا إلى قاعدة من قواعد النحو العربي فأرجع بذلك الأمور إلى نصابها ورفع ما قد يُنسب إلى التناقض في ظاهره بين التزام القرآن بقواعد العربية وخروجه عن العادة فيها: قال: "وإذا كان مقياس الفصاحة عند أهل العربية إنّما يعتمد على استعمال الفصحاء فكلّ ما يجيء في القرآن ممّا يرجع إلى قانون تأليف الألفاظ ووضع كلّ مفرد موضعه اللائق به، لا نتردّد في أنّه استعمال عربي فصيح، ولا نرتاب في أنّه وارد على وفق ما ينطبق به فصحاء العرب... وإذا أبدع القرآن فأعجز فليس معنى هذا أنّه خرج عن قوانين كلام

---

(1). الطبري – "جامع البيان ص 1 ص 324.

(2) السّابق ج 1 ص 5.

العرب النحوية، وإنّما هو الإبداع في تأليف المعاني وصوغ الكلم في الأساليب الحكيمة، وهي مع هذا لا تخرج عن رعاية تلك القوانين" [1] .

فاتّضح من ذلك أن الإعجاز إبداع داخل اللّغة، وأنّ مضمار السّبق فيه هو الفصاحة، وأن التصرّف في الفصاحة والابتكار في النظم يجب، مهما تنوّع وابتعد، أن لا يتجاوز حدّا يخرج وراءه الإبداع عن العادة خروجا كلّيا ويتحوّل عن اللغة ليرسي لنفسه قوانينه الخاصّة فيتعطّل بذلك التواصل بينه وبين متقبّليه الذين لم يعودوا يشاركونه لغته، وإذا به يكتب أو يتكلّم بغير ما اصطلحت عليه المجموعة فيكون بذلك إبداعا سلبيا. أما الإبداع الإيجابي فخروج نسبيّ عن العادة وتصرّف لا يصل درجة الإبهام والإغلاق. وقد رأينا المسلمين كلّما ألصقت تهمة الإبهام بالقرآن، يردّون على الطاعنين ردّا عنيفا ويبرهنون في مواضع الاتّهام أن القرآن كان دائم الالتزام في النظم بقواعد العربية.

ولكنّنا لم نرهم يُنظّرون للتخوم ما بين الإبداع والإبهام فيضبطوا أعلى الهرم الذي عنده يبلغ الإيجاب منتهاه ويبدأ السلب والإبهام في انحداره. ومثل هذا المطلب صعب المنال بسبب ما يصطبغ به نظم الكلام من أشكال في التأليف وابتكار فيه يستحيل حصرها وتفنينها فاكتفى الإعجازيون، وقد حصروا الإعجاز في النظم، بالتساؤل عن الفصاحة في الكلام ما شروطها؟ وكيف السبيل إلى محاصرتها.

ب) صعوبة محاصرة الإعجاز وإقامة الدليل عليه

لقد أجمع الدارسون، إلا من شذّ منهم، على أن الإعجاز القرآني ظاهرة لغوية وألحقوا البحث فيه بعلم البلاغة واعتبروا أن الإحاطة بآليات هذا العلم في فروعه الثلاثة علم المعاني وعلم البيان وعلم البديع كفيلة عند المبدع وعند الناقد بإنجاز الكلام الفني والإحساس بأسباب تميّزه وجماله ومساهمة في أن يكون تحليل الخطاب تحليلا ماديا لغويا قابلا للاستدلال والاحتجاج. فتساءلوا عن مواطن الإبداع في الكلام فلم يروها خارجة عن أن تكون في اللّفظ أو في التركيب أو في كليهما.

ورجح عندهم أن الفضل في الكلام، وإن جاء من اللّفظ والمعنى معا، فإنّ الاعتبار فيه للنظم أوّلا وقبل كلّ شيء. فتكلّمت البلاغة على فصاحة اللّفظ المفرد

---

(1) في بلاغة القرآن" – محمّد الخضر حسين – نشره عليّ الرضا التونسي ط. 1971 ص 67.

واشترطت فيه جملة من الشروط حللّها ابن سنان الخفاجي مثلا في "سرّ الفصاحة" [1] تحليلا ضافيا إذا توفّرت بلغ اللّفظ من الفصاحة منتهاه، وبقدر إخلاله بتلك الشروط يكون بعده عن الفصاحة أو قربه منها إلا أن فضل المبدع وبيانه لا يكون في اختيار المفردات بقدر ما يكون في اختيار أشكال التوليف والنظم لأنّ المفردات في اللغة رصيد لغويّ معجميّ مشترك بين المتكلّمين جميعا وإن فضل فيه بعضهم على بعض في انتقاء اللّفظ الأنسب للمقام في دلالة اللفظ وجرسه ووزنه وخصائصه الصوتية... قال القاضي عبد الجبّار: "اعلم أنّ الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام وإنّما تظهر في الكلام بالضمّ على طريقة مخصوصة، ولابدّ مع الضمّ من أن يكون لكلّ كلمة صفة... فالذي به تظهر المزية ليس إلاّ الإبدال الذي به تختصّ الكلمات أو التقدم والتأخّر الذي يختصّ الموقع أو الحركات التي تختصّ الإعراب فبذلك تقع المباينة... أمّا حسن النغم وعذوبة القول فممّا يزيد الكلام حسنا، على السّمع، لا أنّه يوجد فضلا في الفصاحة" [2] . فإذا كان ذلك انحصر الإعجاز في النظم وتركّزت العناية على النصّ وأصبح من الجائز بل من الواجب استنطاق النصّ وضبط الإعجاز وإقامة الدليل عليه بالنظر إلى خصوصيات النظم فيه. وقد عبّرت كتب الإعجاز عن هذا المطلب تعبيرا جليّا، ومن أجله ألّف عبد القاهر الجرجاني دلائل الإعجاز إذ هو يرى "أن لا معنى لبقاء المعجزة بالقرآن إلاّ أنّ الوصف الذي له كان معجزا قائم فيه أبدا وأنّ الطريق إلى العلم به موجود والوصول إليه ممكن.." [3] ودعا الخطّابي في "بيان إعجاز القرآن" إلى عدم القناعة في الإعجاز بالإحساس به، وإلى تخطّي ذلك نحو الدليل المستمد من داخل النصّ. قال: "فأمّا من لم يرض من المعرفة بظاهر السمعة دون البحث عن باطن العلّة، ولم يقنع في الأمر بأوائل البرهان حتّى يستشهد لها دلائل الامتحان فإنّه يقول إنّ الذي يوجد

---

(1) ابن سنان الخفاجي – سرّ الفصاحة" ط. 1 بيروت 1982 ص 63 – 91.

(2) "المغني" ج 16 ص 200. وقال القاضي عبد الجبّار موضّحا المقصود من نزول القرآن بلغة العرب: "ليس المراد بأنه نزل بلغتهم إلا أنّ الكلمات التي يشتمل القرآن عليها في لغتهم قد تواضعوا عليها. فأمّا على هذا النظام المخصوص فليس في اللغة..." (المغني ج 16 ص 304) ونحن نؤيد د. حمّادي صمّود في الحيرة التي عبّر عنها أمام هذا الشاهد الذي لا يسمح التركيب فيه بتبيّن موقف واضح للقاضي عبد الجبّار من قضية اللّفظ والمعنى (مقاله: النقد وقراءة التراث – عودة إلى مسألة النظم ص 80 – 81).

(3) "دلائل الإعجاز" ص 7.

لهذا الكلام من العذوبة في حسّ السامع والهشاشة في نفسه وما يتحلى به من الرونق والبهجة التي يباين بها سائر الكلام حتّى يكون له هذا الصنيع في القلوب والتأثير في النفوس، فتصطلح من أجله الألسن على أنّه كلام لا يشبه كلام... أمر لا بدّ له من سبب بوجوده يجب له هذا الحكم وبحصوله يستحقّ هذا الوصف. وقد استقرينا أوصافه الخارجية عنه فلم نجد شيئا منها يثبت على النظر... فوجب أن يكون ذلك المعنى مطلوبا من ذاته... فدلّ النظر... على أن السبب له والعلّة فيه أنّ أجناس الكلام مختلفة ومراتبها في نسبة البيان متفاوتة ودرجاتها في البلاغة متباينة غير متساوية..." [1] وقال الجرجاني في الحثّ على الاستدلال: "وجملة ما أردت أن أبيّنه لك أنّه لا بدّ لكلّ كلام تستحسنه ولفظ تستجيده من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة وعلّة معقولة وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذاك سبيل وعلى صحّة ما ادّعيناه من ذلك دليل، وهو باب من العلم إن أنت فتحته اطّلعت منه على فوائد جليلة ومعان شريفة ورأيت له أثرا في الدين عظيما" [2] .

وقال في موضع آخر من دلائل الإعجاز: "وإذ قد عرفت ذلك فاعمد إلى ما تواصفوه بالحسن وتشاهدوا له بالفضل ثم جعلوه كذلك من أجل النظم خصوصا دون غيره ممّا يستحسن له الشعر أو غير الشعر من معنى لطيف أو حكمة أو أدب أو استعارة أو تجنيس أو غير ذلك ممّا لا يدخل في النظم وتأمّله، فإذا رأيتك قد ارتحت واهتززت واستحسنت فانظر إلى حركات الأريحية ممّ كانت وعند ماذا ظهرت" [3] .

غير أن الإعجازيين عندما انكبّوا، بصفة عملية تطبيقية، على الإعجاز ينقّبون عليه متسلّحين بعلم البلاغة بان لهم صعوبة المبحث وقصور الدارس إن هو اكتفى في جهازه وأدواته بمجرّد المعرفة بالبلاغة. ذلك أن الاكتفاء بالبلاغة لا يفضي إلى الوقوف على أسلوب القرآن وخصائصه وإنّما يمكّن المحلّل من وصف القرآن

---

(1) الخطّابي – "بيان إعجاز القرآن" – ص 24.

(2) "دلائل الإعجاز" ص 35.

(3) السابق ص 67 – علما بأنّ الاستدلال اللغوي على جمال الكلام يمثّل مرحلة متقدمة من مراحل تطور النقد الأدبي العربي تتنزل فيما بين القرنين الرابع والخامس للهجرة فتردّد في كتب الموازنة الأدبية والمراجع النقدية والبلاغية من قبيل "سرّ الفصاحة" للخفاجي وغيره.

ومعرفة الآليات المستخدمة في نظمه معرفة سطحية مفكّكة لا تسمح وحدها بإدراك منهج القرآن في النظم. فتجلّى بذلك الفرق بين البلاغة والأسلوب [1] واتّضح أن البلاغة علم ضروريّ لكنّه وحده غير كاف لإدراك الأسلوب وأنّ التحليل البلاغي مطلب علميّ يهون إنجازه وتشابه نتائجه عند من حذق علم البلاغة، وأنّ التحليل الأسلوبي أصعب منه لأنّه جنس من البحث يستدعي من الكفاءة والمؤهّلات الذاتية في الباحث ما لا يمتّ إلى العلم والموضوعية بصلة، وينزّل دراسة الإعجاز في مجال دراسة الخطاب المنبثق من الذات المنشئة إلى الذات المتقبّلة، وهي ذات متخبّطة، في منزلتها البشرية، بين إخضاعها للغة وخضوعها لها، بين المسك بزمام اللغة وجموحها وانفلاتها، بين التدليل عليها والإحساس بها، والناس، في ذلك الصراع مع اللغة، إبداعا وتقبّلا، يتفاوتون منازل ودرجات، ولذلك أقرّ الإعجازيون صعوبة حصر الإعجاز وإن اتّفقوا على أنّ المدخل إليه مدخل بلاغي و"أن الإعجاز المختص بالقرآن يتعلّق بالنظم المخصوص وبيان كون النظم معجزا يتوقّف على بيان نظم الكلام ثم بيان أن هذا النظم مخالف لنظم ما عداه" [2] .

قال عبد القاهر الجرجاني مميّزا بين التحليل البلاغي والتحليل الأسلوبي: ".. لا يكفي في علم الفصاحة أن تنصب لها قياسا ما وأن تصفها وصفا مجملا وتقول فيها قولا مرسلا.. بل لا تكون من معرفتها (معرفة الفصاحة) في شيء حتّى تفصل القول وتحصل وتضع اليد على الخصائص التي تعرض في نظم الكلم وتعدّها واحدة واحدة وتسمّيها شيئا شيئا.. ومتى جشّمت ذلك.. فقد آثرت التي هي أتمّ لدينك وفضلك..." [3] .

وحقّر الباقلاني من أن يتمثّل إعجاز القرآن في مجرّد أشكال البديع التي تضبطها البلاغة العربية والتي - إن حذقها الإنسان وتدرّب عليها - قدر على نظم ما يشابهها. قال: "... وقد قدر مقدرون أنّه يمكن استفادة إعجاز القرآن من هذه الأبواب (أبواب البديع) وأنّ ذلك ممّا يمكن الاستدلال به عليه. وليس كذلك عندنا لأنّ هذه الوجوه إذا وقع التنبيه عليها أمكن التوصّل إليها بالتدرّب والتعوّد والتصنّع

---

(1) انظر مثلا في هذا المعنى: ص 14 من: André Roman = L'expression du < Je > dans la langue arabe révélée. B.E.O. N 27. 1974.

(2) هو كلام الاصبهاني في تفسيره. عن "الإتقان" ج 2 ص 120.

(3) "دلائل الإعجاز" ص 31.

لها وذلك كالشعر الذي إذا عرف الإنسان طريقه صحّ منه التعمّل له وأمكنه نظمه. والوجوه التي نقول إنّ إعجاز القرآن يمكن أن يعلم منها فليس ممّا يقدر البشر على التصنّع له والتوصّل إليه بحال" [1].

وبما أن المطلوب من دراسة الإعجاز قد تعدّى مجرّد الوصف اللّغوي إلى الاستدلال، من خلال اللّغة على ما في الكلام من سحر وجمال بانت الصعوبة في أن يفهم المتلقي ويُفهم ذلك التحوّل السحري العجيب الذي يطرأ على الأصوات اللغوية والتركيبات الكلامية فتتحوّل بنظم لها مخصوص، في الذهن والقلب، إلى جملة من المعاني والرؤى والأحاسيس تحرّك السواكن وتهزّ المشاعر وتلهب الوجدان. وقد اعترف الإعجازيون بصعوبة الوصل بين الكلام والجمال بل أقرّوا بالعجز عن الاستدلال في هذا المجال وهرعوا من جديد إلى الذوق والفطرة والموهبة يقدّمونها على الحجّة والبرهان اللغويّ. قال الباقلاني: "ومعرفة الكلام أشد من المعرفة بجميع ما وصفت لك وأغمض وأدقّ وألطف" [2] . وقال السكاكي: "اعلم أن إعجاز القرآن يدرك ولا يمكن وصفه كاستقامة الوزن تدرك ولا يمكن وصفها وكالملاحة كما يدرك طيب النغم العارض لهذا الصوت ولا يدرك تحصيله لغير ذوي الفطرة السليمة إلاّ بإتقان علميْ المعاني والبيان والتمرين فيهما" [3] .

ولذلك اشترطت كتب الإعجاز فيمن اضطلع به، أن يكون عالما بالعربية نحوها وبلاغتها وأنْ يكون مجرّبا قد مارس العلم بمقادير الكلام "كما تمارس الصناعات" [4] .. وهذا كما يعرف المتقدم في الشعر من أحوال الشعر ما لا يعرفه غيره، وإن كان مساويا له، في معرفة اللغة.. [5] فانحصر حقّ الكلام في الإعجاز في عدد ضئيل من الرجال جمعوا بين رهافة الحسّ وسلامة الطبع وسعة العلم ووصفهم الزمخشري، وهو من أعظم هؤلاء الرجال وأقدرهم، في مقدّمة تفسيره بقوله: "ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلا رجل قد برع في علمين مختصّين بالقرآن وهما علم المعاني وعلم البيان وتمهّل في ارتيادهما آونة وتعب في التنقير عنهما أزمنة وبعثته على تتبّع مظانّهما همّة في معرفة لطائف حجّة الله وحرص على استيضاح معجزة

---

(1) الباقلاني – "إعجاز القرآن" ص 34.
(2) "إعجاز القرآن" ص 74.
(3) "الإتقان" ج 2 ص 120.
(4) "المغني" ج 16 ص 284.
(5) السّابق ص 286.

رسول الله بعد أن يكون آخذا من سائر العلوم بحظّ، جامعا بين أمرين تحقيق وحفظٍ، كثير المطالعات، طويل المراجعات... فارسا في علم الإعراب... وكان مع ذلك مسترسل الطبيعة منقادها مشتغل القريحة وقّادها... منتبها على الرمزة وإن خفي مكانها... متصرّفا ذا دربة بأساليب النظم والنثر، مرتاضا غير ريض بتلقيح بنات الفكر، قد علم كيف يرتّب الكلام ويؤلّف، وكيف ينظم ويرصف، طالما دفع إلى مضايقة ووقع في مضاحضة ومزالقة" [1].

فلمّا كان الإعجاز ظاهرة لغوية تركيبية أساسا وكان الدليل عليه مستمدا من مادّة النصّ ولغته بانت ضرورة الاهتمام في هذا البحث بالإعجاز حيث تكون اللغة سبب نشأة الكلام عند المبدع ومولد اللذة والانفعال عند المتلقّي. أمّا الغاية التي نرمي إليها هنا فليست تتمثّل في أن نستخرج من المدوّنة المعتمدة في تفسير القرآن الملاحظات البلاغية والتركيبية المكتفية من إعجاز القرآن بالتنبيه إلى مواضع الاستعارة أو التشبيه، وتوضيح دلالتها ومساهمتها في آداء المعنى، والمكتفية من أساليب القرآن ببيان نوعها وتحديد وظيفتها، وربّما أنجز بعض البلاغيين من الأعمال ما يدرج في الظاهر ضمن الدراسة الأسلوبية عمدوا فيها إلى الجمع والتبويب لما ورد في القرآن من الأساليب فكتبوا في أسلوب النفي في القرآن أو أسلوب الأمر أو النهي أو القصر وغير ذلك ممّا ينتسب من التراكيب إلى علم المعاني ولم نر جهودهم تتعدّى مجهود الوصف والتجريد والتنظيم إلى التساؤل عن "الوظيفة الأدبية الفنية" لهذه الأساليب.

وإنّما نريد البحث هنا عن المواضع التي وقف فيها المفسّر على عنصر من عناصر الفرادة في لغة القرآن أو عنصر من عناصر الفصاحة والإعجاز ممّا إذا جُمع ألّف شاهدا ملموسا على خصائص النظم القرآني وشاهدا ملموسا على مدى وعي المفسّرين بنبل هذا المطلب وبمناهجه وعلى مدى مساهمتهم في بلورة الأدلة على الإعجاز خاصّة وعلى "إنشائية" الكلام عامّة.

والملاحظ أن هذا التحليل الأسلوبي الذي يتجاوز الوظيفة الإخبارية للكلام فيهتمّ بوظيفته الفنّية والجمالية هو تحليل مبعثر في كتب التفسير لا نعلم من المفسّرين من خصّه بكتاب، ولكنّنا نعلم بشهادة كل الدارسين أن الزمخشري أحرص

---

[1] "الكشّاف" ج 1 ص 16 – 17/ وانظر "المغني" ج 16 ص 203.

المفسّرين على الإعجاز وأغوصهم وأقدرهم عليه. أمّا كتب الإعجاز من أمثال ما صنّف الباقلاني والخطّابي والرماني والجرجاني والقاضي عبد الجبّار فإنّها إلى الاهتمام بالتشريع للإعجاز وضبط شروطه أقرب أمّا نصيب الممارسة والاستدلال فيها فمحدود [1].

ونظرا إلى صعوبة الإلمام بكلّ ملاحظات المفسّرين في الإعجاز التي كثيرا ما ترد في التفسير بصفة عرضية لا تُجمع من المصنّف في موضع معيّن ولا تثار عند مناسبة معيّنة ولا تعين الفهارس على التوجّه إليها، ركّزنا على الزمخشري من جهة، واستعنّا بالمراجع في علوم القرآن من جهة ثانية، وأقررنا، من جهة ثالثة، بحدود المدوّنة المعتمدة والنتائج المستخلصة في مجال هو أوسع من أن يحيط بما كُتب فيه قارئ واحد وأن يُنتهى فيه إلى قول لا تعقيب عليه ولا إضافة إليه.

ولا بد، قبل الشروع في دراسة الإعجاز، من الانتباه إلى صعوبة الفصل بين ما كان من العناصر المميّزة وما كان من العناصر الممتازة في الأسلوب القرآني. ذلك لأنّ التميّز والامتياز قد التبس أحدهما بالثاني في أذهان الإعجازيين. فالقرآن خارج عن العادة خروج المتفوّق البالغ من الفصاحة أعلى مراتبها، فإن اكتفى الدارس أحيانا بذكر موضع التميّز في القرآن وسكت عن فضله على سائر الكلام فإنّه إنّما يسكت عن أمر بديهيّ لا جدال فيه ولا اختلاف. غير أن الأمر ليس كذلك في الدراسة الأسلوبية المعاصرة حيث لا يفضي التميّز حتما إلى الامتياز وحيث يكون التميّز مطمحا مشتركا عند المبدعين جميعا يسعون فيه، بدرجات متفاوتة من الانزياح والتوفيق فيه، إلى أن يكون إنتاجهم طريفا في شكله ومضمونه وأن تقوم تلك الطرافة على جملة من الاختيارات اللغوية تتعاضد بأصواتها وصرفها ونحوها وتركيبها وبلاغتها لتؤلّف وحدة شكلية ودلالية متميّزة، ومن شأن كلّ تشكّل طريف أن يجلب الانتباه ويشدّ الأنظار ويستوقف القرّاء. إلاّ أنّ ردّ الفعل على التميّز والانزياح قد يكون سلبيا وقد يكون إيجابيا، وقد يكون وصفيا خاليا من نزعة نقدية تقويمية. فإن كان الأسلوب

---

(1) قالت بنت الشاطئ في هذا المعنى: "المصنّفات في الإعجاز على اختلاف مذاهب أصحابها جاءت أشبه بمباحث بلاغية ممّا قدّروا أن إعجاز القرآن يُعرف بها، وإن استوعبت أقوال المتكلّمين في وجوه الإعجاز. فرسائل الخطّابي السنّي والرمّاني المعتزلي والباقلاّني الأشعري تأخذ مكانها في المكتبة البلاغية" (الإعجاز البياني ص 83 – 84.

خروجا عن العادة فليس كلّ خروج عن العادة أسلوبا بالمعنى الإيجابي لهذه اللفظة كما هو الشأن في الدراسة الإعجازية.

ولَقَد أنجزت بقلم العرب والمستشرقين في هذا القرن وعلى إثر تطوّر العلوم اللسانية ونشأة المدارس الأسلوبية، بحوث في أسلوب القرآن أرادت في الظاهر على الأقل أن تكون بحوثا علمية في خصائص التركيب القرآني متسائلةً، إن هو اختص بظاهرة لغوية معيّنة، عن أسباب ذلك الاختصاص وعن انعكاساته على دلالة القرآن وتحقيق مقاصده. وقد حاولنا الاستفادة من هذا الضرب من الدراسة القرآنية فيما أمكننا الاطلاع عليه، شاعرين بالفروق المنهجية والمقصدية فيما بين الدراسة القديمة والحديثة، ساعين إلى الإحاطة بأسلوب القرآن في أبرز تجلّياته وبالأساليب الواصلة بين الأسلوب والفنّ والأسرار الجاعلة من الأسلوب القرآني إعجازا منقطع النظير.

1) الإعجاز الموسيقي

لـمّا أبى الإعجازيون أن يحصروا الإعجاز في وجه واحد من وجوهه، وفي ظاهرة معيّنة من ظواهره وخشوا من ذلك أن يكون الإعجاز في بعض القرآن، وأن يخلو بعضه منه تحتّم أن يكون الإعجاز حاضرا في جميع مستويات اللغة وأن تكون الفصاحة قائمة في جميع العناصر المشاركة في حسن النظم وبراعة التأليف. والدارس، إن تناول هذه المستويات منعزلة بعضها عن بعض، فإنّما ذلك لاعتبارات منهجية، أمّا الحقيقة فهي أنّها متآلفة متعاضدة في خلق الإعجاز. فإذا كان ذلك جاز البدء في هذه العناصر المؤلّفة لنظم الكلام بالعوامل الخارجية تليها الوحدات الفردية المعجمية وغيرها وصولا إلى التنظيم النحوي والتركيبي والبلاغي المكوّن للإعجاز.

فإذا انطلقنا من موسيقى القرآن فاعتبرناها عاملا إعجازيا خارجيا فليس المراد فصل الظاهر عن الباطن أو الشكل عن المضمون، ولسنا نريد بالبدء به تهميشه واستنقاص دور الموسيقى في الرفع بالكلام إلى أعلى رتب الفنّ والجمال، وإنّما هو التمييز بين الدلالة تستفاد من العلامة اللغوية مفردة ومركّبة، والدلالة تستفاد من الأصوات اللغوية توزّع في خيط الكلام على هيئة فيها من التناغم والتعبيرية ما يكون له الوقع الشديد على المتلقّي فيفعل فيه ما قد لا تفعله اللغة، ويسبق بالمعنى إلى نفسه قبل أن ينهض به اللفظ. بل إنّ عالميّة الخصائص الصوتية كالجهر والهمس والتفخيم والترقيق والتصفير والشأشأة والانفجار... توسّع مجال فهم الكلام وتنقله إلى

غير الناطقين به والمتواضعين عليه ممّا يقف دونه الاصطلاح الاعتباطي لبني اللغة الواحدة ولم تكن موسيقية القرآن خافية على المسلمين، بل إنّهم قد اعتبروها وجها من وجوه الإعجاز ودافعا من دوافع اعتناق الإسلام. قال السيوطي مثلا: "وقد قلت في إعجاز القرآن وجها ذهب عنه الناس وهو صنيعه في القلوب وتأثيره في النفوس، فإنّك لا تسمع كلاما غير القرآن منظوما ولا منثورا إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذّة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في حال آخر ما يخلص منه إليه..."[1] بل إنّهم قد عمدوا في مناسبات كثيرة إلى الاستشهاد على المفعول الصوتي بآيات وسور من القرآن، لكنّنا لم نرهم يقفون عند المؤثّرات الإيقاعية الصوتية ويبرّرون سلطانها على سامعها، فاكتفوا بالتمثيل لها أو الإشارة إلى صداها الدلالي في النفوس ممّا ضعفت صلته بموسيقى الكلام كالذي أورده الباقلاني في إسلام جبير بن مطعم يسمع من الرسول: "إن عذاب ربّك لَواقع ما له من دافع" قال: خشيت أن يدركني العذاب فأسلم" [2].

فإذا استغربنا من المفسّرين والإعجازيين سكوتهم عن موسيقية القرآن واكتفاءهم منه بالإلماع إليه دون تحليله وإبراز مواضع الإبداع فيه فإنّ استغرابنا يشتدّ إذا تذكّرنا أن القرآن ينفرد دون سائر النصوص العربية بأنّه نصّ مُرتّل. قال تعالى: "ورتّل القرآن ترتيلا" فدلّ بذلك على أنّ في نظمه تناسبا في توزيع الحركات والسكنات يؤهّله لتوزيع موسيقيّ لا نظير له، فإذا رجعنا إلى ما أمكننا الرجوع إليه من كتب تجويد القرآن لسنا اهتماما بالأصوات لا يعدو قوانين التجاور بينها من إدغام وإبدال وحذف، حتّى إذا نطق المرتّل بالقرآن كان نطقه فيه فصيحا مناسبا للقراءات الرسمية.

فإذا استنجدنا بالمصنّفات البلاغية نبحث فيها عن أثر للإيقاع القرآني لاحظنا حرصا ظاهرا على تنزيه القرآن عن أن يكون من الشعر أو من النثر واعتباره في فنّ النظم جنسا مستقلاّ بنفسه. ولقد كانت العناية بفصل القرآن عن الشعر أقوى وأشدّ. ولا غرابة فقد تبرّأ القرآن من الشعر والشعراء وتحدّى العرب وغيرهم في جنس

---

(1) "الإتقان" ج 2 ص 121.

(2) الباقلاني – "إعجاز القرآن" ص 10 وانظر في وقع القرآن المرتّل في المتلقّي لبيب السّعيد: "الجمع الصوتي الأوّل للقرآن أو المصحف المرتّل "دار المعارف ص 2 د. ت ص 130 وما بعدها). وكتابه: "التغنّي بالقرآن" القاهرة 1970 ص 64 وما بعدها.

من النظم ليس شعريا. فغض الدارسون الطرف، من أجل ذلك، عمّا ورد في القرآن موزونا، وأنكروا أن يكون من الشعر واشترطوا في الشعر ما لم يكن في القرآن فاشترطوا القصد والنية وعددا أدنى من الأبيات.. ممّا لا يتوفّر في القرآن. وربّما كان ذلك مبرّرا للتغافل عمّا جاء من القرآن موزونا.

أمّا عن الفصل بين القرآن والنثر فإنّه قد كان فصلا غرضيا أكثر منه شكليا، فجنس القرآن من غير أجناس النثر المتداولة في التراث الأدبي كالخطابة والترسّل خاصّة وغيرهما. أمّا شكل القرآن فمنثور كشكل النثر إلاّ أنّه النثر المنظوم المخدوم وأبرز مظاهر نظمه الخارجية السجع والازدواج ولقد كان السجع القرآني، كغيره من المظاهر البلاغية القرآنية، نموذجا أعلى يقتدي به الناثرون العرب في مختلف أشكاله التي ورد عليها وفي المواضع والمناسبات التي تستدعيه. فالقرآن ليس نصّا مسجوعا بأكمله، وفي ذلك دليل على أنّه ليس، كالمقامة مثلا، نصّا متكلّفا، وأنّه نصّ متحرّر من القيود الشكلية كالتي في الشعر من وزن وقافية... وهي قيود غالبا ما تُخضع المعنى للفظ وتزيغ بالمتكلّم عن المقصود [1]. وإذا اقتصر التراث البلاغي على هذه النواحي من معالجة الإيقاع القرآني بَان تقصيره في دراسة التعبيرية الصوتية وتوظيفها توظيفا دلاليا وجماليا لا يقلّ خطورة عن بقية الأدوات اللغوية.

فإذا التمسنا لهذه الغفلة من سبب لاحظنا أن التراث قد تعامل مع الأصوات تعاملا متناقضا. فهو عندما تناول الأصوات تناولا علميا يهدف إلى إدراك حقيقة الصوت وخصائصه المميّزة له في مخرجه وصفاته، وإلى دراسة الأصوات في تجاورها وتفاعلها قد أفرز من الحقائق ومن القوانين ما لا تكاد النظريات الصوتية الحديثة تطعن فيه رغم تطوّر آلات البحث الحديث، لكنّه عندما تناول الأصوات تناولا أدبيا فنّيا لم يتساءل عن العلاقة بين الصوت والمعنى وعن جواز استغلال الأصوات استغلالا دلاليا مؤثّرا. ولربّما كان مردّ ذلك إلى انتساب التعبيرية الصوتية إلى علم البديع ضمن المحسّنات البديعية الشكلية وإن كانت البلاغة العربية لا تنصّ على هذه الظاهرة ضمن البديع. وما دام البديع اللفظي خاصّة، في عين التراث، مجرّد زخرف خارجي إضافي ضعيف الصلة بالدلالة لم يعتن بدراسته ولم يرفعه إلى مرتبة

---

(1) انظر ابن الأثير – "المثل السائر فصل "السجع" ط. مصر ج 1 ص. 270 و"سرّ الفصاحة" ص 171.

علم البيان وعلم المعاني لا سيّما وأنّ أجيال البديع في الشعر والنثر من أمثال أبي تمّام وابن عباد قد أفرطت في البديع إفراطا أساء إلى الأدب والبلاغة.

فكان أن أهمل التراث "الإيقاع القرآنـي والتناسب الصوتـي فيه باعتبارهما فنّين من فنون التأثير، وتداركت ذلك مصنّفات في الإعجاز حديثة لعلّها انتفعت من البحوث الغربية في الدراسة البلاغية والأدبية فنبّهت إلى الموسيقية في الفواصل وفي الأصوات فقال الرافعي مثلا في "نظم القرآن": "... إعجاز النظم بخصائصه الموسيقية وتساوُق هذه الحروف على أصول مضبوطة من بلاغة النغم بالهمس والجهر والقلقلة والصفير والمدّ والغُنّة ونحوها ثمّ اختلاف ذلك في الآيات بسطا وإيجازا وابتداء وردّا وإفرادا وتكريرا... "[1]

لكنّنا نلمس في "التصوير الفنّي في القرآن" [2] عناية أكبر وتحليلا أعمق لهذه الظاهرة، فسيّد قطب يخصّ الإيقاع الموسيقي في القرآن بفصل وإن كان قصيرا، [3] ويعدّد أنواعه ويشير إلى دوره البلاغي ويدرس "نظام الفواصل والقوافي" بين السورة والسورة وداخل السورة الواحدة. قال: "فقد لاحظنا في مرات كثيرة أن الفاصلة والقافية لا تتغيّران لمجرّد التنويع. وقد تبيّن لنا في بعض المواضع سرّ هذا التغيير وخفي علينا السرّ في مواضع أخرى..." فاجتهد صاحب الكتاب في إكساب الفاصلة معنى وأن يقيم الدليل على أن الخروج من فاصلة إلى أخرى هو خروج من معنى أو موضوع إلى آخر. ففي سورة مريم استعمل القرآن عند سرد قصّة عيسى فاصلة "ـيّا" ثمّ خرج منها إلى فاصلة "ـونَ" فخرج من إيقاع القصّة الرخيّ المسترسل (وَالسَّلاَمُ عَلَيَّ يَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا) إلى لهجة الحكم" وتقتضي إيقاعا قويّا رصينا (ذَلِكَ عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الحَقِّ الَّذي فِيهِ يَمْتَرُونَ..) [4].

والحقّ أنّنا، وإن عدمنا في مصنّفات التفسير والإعجاز عناية بموسيقية التركيب وتعبيرية الأصوات والفواصل فإنّنا لا نعدم اهتماما بالتوازن والتناسب بين أقسام الكلام يُدرس بصفة غير مباشرة من خلال بعض المظاهر البلاغية، وأبرزها

---

(1) الرافعي – "إعجاز القرآن" – ص 248 – وانظر فصل: نظم القرآن ص 238 – 248.

(2) سيّد قطب – "التصوير الفنّي في القرآن" دار المعارف ط. 9 د. ت.

(3) السّابق ص 86 – 90.

(4) السّابق ص 92 – وانظر أحمد بدوي "بلاغة القرآن" فصل "الفاصلة" ص ص 75 – 89 وهو مصرّح فيه بشدّة الأخذ عن "الإتقان".

ظاهرة السّجع والازدواج [1] وظاهرة التكرار وظاهرة المقابلة والمطابقة بين أجزاء الكلام.

ففي أسلوب القرآن حرص دائم على الالتزام بما يسمّيه الزمخشري "المشاكلة" بين أقسام الكلام، [2] ولعلّه لفرط التقيّد به وشدّة تواتره بدا من الخصائص الأسلوبية القرآنية الحاصلة البديهية التي ليست في حاجة إلى تدليل والتي يمثّل التنبيه إليها في كلّ مواضع استعمالها شكلا من أشكال التكرار المملّ والإعادة الثقيلة ذات الجدوى القليلة. فقلّ في التفسير مجرّد التنبيه إلى مواضع المقابلة كالذي ورد عند الزمخشري في تفسير قوله: "قَالَ الذِينَ كَفَرُوا لِلذِينَ آمَنُوا أيُّ الفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا وَأَحْسَنُ نَدِيًّا... [3] وإمّا السّاعَةُ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضْعَفُ جُنْدًا" (مريم / 75) فنبّه إلى المقابلة الدلاليّة بين جزأي الخطاب، وإلى الموافقة التركيبية بينهما وهي موافقة مقصودة وتكرار متعمّد يراد منه إبراز المقابلة بين الطرفين.

إلا أنّ التوازن التركيبي في القرآن قد كان أحيانا موضع حيرة أو جدل أو تشكيك، وهي حالات استوقفت الزمخشري مثلا وأبدى فيها من الملاحظات ما يساعد على إدراك خصائص الأسلوب القرآني وفنّيات الخطاب عامّة.

فمن تلك المواضع ما دفعت فيه المشاكلة إلى الخروج بالتعبير عمّا يقتضيه المعنى ممّا يمكن أن يُتّهم فيه المتكلّم بسوء التعبير عن المعاني، فتشفع له المشاكلة بين أقسام الكلام [4] من ذلك أن تُقابل الآية بين عذاب النار ونعيم الجنّة فتقول في النّار: "بئس الشرابُ وساءت مرتفقا" وأن يقول في الجنة: "نِعْمَ الثَّوَابُ وحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا" (الكهف / 29 – 31). قال الزمخشري: "ساءت النار (مرتفقا) متّكأ من المرفق، وهذا لمشاكلة قوله: وحسنت مرتفقا وإلاّ فلا ارتفاق لأهل النار ولا اتّكاء" [5].

---

(1) خصّصت بنت الشاطئ مثلا فصلا مفيدا لدراسة السّجع القرآني. ص 253 وما بعدها من كتابها "الإعجاز البياني للقرآن وانظر في هذا البحث فصل: علاقة القرآن بالشّعر.

(2) انظر تعريفا "للمشاكلة" عند السيوطي في "معترك الأقران في إعجاز القرآن ص 312 ط. بيروت 1988.

(3) "الكشّاف" ج 2 ص 522.

(4) وقريب منه في المحسّنات اللّفظية البلاغية ردّ الأعجاز على الصدور. انظر "الصناعتين" لأبي هلال العسكري. ص 429 – 433.

(5) "الكشّاف" ج 2 ص 719.

وجاء في كلام عيسى بن مريم لربّه: "تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلاَّمُ الغُيُوبِ". (المائدة / 116) وفي هذه الآية من التجسيد ما يتنافى وأقوال المعتزلة فأخرجه الزمخشري إخراجا بلاغيا. قال: "والمعنى: تعلم معلوماتي ولا أعلم معلوماتك ولكنّه سلك بالكلام طريق المشاكلة وهو من فصيح الكلام وبيّنه فقيل (في نفسك) لقوله (في نفسي)" [1] .

ومن المشاكلة بين الحروف أن يتعدّى فعل (حَمَلَ) إلى الدوّاب وإلى الفلك بنفس الحرف وهو حرف (على) في قوله: "وعليها وعلى الفلك تُحملون" في حين عدّاه بـ (في) في قول الآية: "قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اِثْنَيْنِ..." فبرّر الزمخشري ذلك بأنّ الاستعلاء في الفلك مستقيم و"أيضا ليطابقَ قولَه (وعليها) ويزاوجه" [2] .

ومن تلك المواضع ما لم تمتثل فيه الآية لقانون التوازن التركيبتي بين مقاطع الكلام فأخلّت بمبدإ من مبادئ الفصاحة أورث خللا في توزيع الكلام وثقلا في الأذن وخيبة في المتلقّي يقرأ في المقطع الثاني غير ما كان يتوقّعه مما يمليه التناسب التركيبي. من ذلك مثلا قول الآية: "اللهُ الذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا" (غافر / 61) قال الزمخشري: "فإن قلت: لِمَ قرن الليل بالمفعول له والنهار بالحال، وهلاّ كانا حالين أو مفعولا لهما فيُراعى حقّ المقابلة" [3] . وحقّ المقابلة يكون بأحد الاحتمالين الآتيين:

– جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار لتبصروا فيه

أو – جعل لكم الليل ساكنا والنهار مبصرا.

ومن ذلك قول الآية: "قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنْ اِهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي". (سبأ / 50) قال الزمخشري: فإن قلتَ: أين التقابل بين قوله (فإنما أضلّ على نفسي) وقوله (فبما يوحي إليّ ربّي) وإنّما كان يستقيم أن يقال: فإنّما أضل على نفسي وإن اهتديت فإنّما أهتدي لها كقوله تعالى: من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها" [4] .

---

[1] "الكشّاف" ج 1 ص 655.

[2] "الكشّاف" ج 3 ص 439.

[3] السّابق ج 3 ص 434.

[4] السّابق ج 3 ص 296 / وانظر معالجة الزمخشري للظاهرة نفسها في ج 3 ص 437 في قوله: "ادخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوَى المُتَكَبِّرِينَ" (غافر / 76) وفي ج 3 ص 442 – 443 ف الآية: "وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ... وفي آذَانِنَا وَقْرٌ" (فصّلت / 5) قال: "هلاّ قيل (على قلوبنا أكنّة كما قيل وفي آذاننا وقر) ليكون على نمط واحد"..

وقد تولّى الزمخشري الدفاع - طبعا - عن الأسلوب القرآني. وقدّم على غياب التوازن حجّتين. إحداهما أساسية متواترة ولكنها ضعيفة في رأينا، وهي اعتبار المعنى ومراعاته، فالمعنى حاصل قائم بالتوازن التركيبي أو بدونه، وفي ذلك تجاهل لما يضفيه التشاكل من جمال إيقاعي وإبراز للشكل والدلالة، بل إنّه رأى - وهذا أمر مستغرب من الزمخشري - أن الإخلال بالمشاكلة دليل على أنّ "النظم مطبوع غير متكلّف" [1] أما الحجّة الثانية فما في التركيب القرآني المخلّ بالمشاكلة من توخّ لأسلوب المجاز ومجانبة لأسلوب الحقيقة، فما خسره التركيب من جهة التوازن ربحه من جهة المجاز في قوله: (والنهار مبصرا): ففيه استعارة مكنية في تشخيص النهار تبطل لو قلت: والنهار ليبصروا فيه...

فتبيّن من هذا أنّ موسيقى القرآن المتأتّية من تعبيرية أصواته وحسن التقسيم بين فواصله لم تنل كظاهرة تركيبية عامّة فيه من الحظوة عند المفسّرين ما هي به جديرة، ولئن كان الإحساس بجلال القرآن وهيبته ووقع ألفاظه ونظمه قائما في نفوس دارسيه وقارئيه فإنّ ذلك لم يمنع من الاهتمام ببعض مظاهر التوازن والمقابلة بين مقاطع الكلام تُعالَج معالجةً بلاغية من خلال التكرار أو ردّ الأعجاز على الصدور غير أن التوقّف عندها والتوسّع في تحليلها لم يحصل إلا متى كانت مطعنا محتملا في الدلالة القرآة، وإلاّ كانت الإشارة إليها عابرة وكثيرا ما يسكت المفسّر عنها لشهرتها.

2) الإعجاز المعجميّ

2. 1) *الإعجاز في أحديّة العبارة*

ننزّل الكلام في الإعجاز المعجمي في منزلة تلي الإيقاع القرآني حيث أحكام خارجية في ازدواج المقاطع وموسيقى الفواصل، وتتقدّم النظر في الإعجاز التركيبي تقدّم الجزء على الكلّ. فنبدأ في دراسة الإعجاز اللغوي باللّفظ المفرد ونشفعه بدراسة التركيب. والمقصود هنا هو المفردات من الأسماء خاصّة يمثّل الوقوف عندها والتعليق عليها مرحلة من مراحل التفسير. وقد سبق لنا عند دراسة مناهج التفسير أن تكلّمنا في الشرح المعجمي، فبيّنّا منزلته

---

[1] "الكشّاف" ج 3 ص 161.

في شرح القرآن ومختلف الأشكال التي يرد عليها والقضايا التي تنشأ بسببه. أمّا مرادنا من المعجم في هذا المقام فغير ما طلبناه هناك. فقد كان المبحث منهجيا في مقاربة النصّ القرآني، دلاليا في مساهمة المعجم في تفسير القرآن وتأويله. وهو هنا مبحث إعجازي أسلوبي يتساءل عن دور اللفظ المفرد في إضفاء صفات الفنّ والفصاحة المرتقية بالقرآن إلى أعلى درجات البيان، وهو يتساءل عن مدى مساهمة السلف في التنبيه إلى الإعجاز القائم في اللفظ المفرد.

ومن الأدلّة التي يمكن أن نبدأ بها في بيان إعجاز القرآن عامّة وإعجازه اللّفظي والحرفي خاصّة ما تداولته كتب علوم القرآن من إحصاء لعدد سور القرآن وكلماته وحروفه [1]. والمراد من هذا الإحصاء التذكير بقدسية القرآن وامتيازه عن سائر الكتب السماوية السابقة له وعن الإبداع البشري العربي شعره ونثره بتحقيق مادّته اللّغوية تحقيقا صحيحا في عصر لم يسلم أيّ كلام مهما كان مصدره ومحتواه من تحريف الناقل ومحو الذاكرة وفعل الزمان. فكان مجرّد إثبات اللّفظ والحرف إقرارا بمصدره الإلاهي وباعثا من بواعث الهيبة، وعاملا من عوامل الإعجاز، وكان المراد من هذا الإحصاء بناء نظرية عددية تقيم بين المادّة القرآنية جملة من العلاقات الحسابية المتطابقة تدلّ بتوافقها وتناظرها وتشابهها على إعجاز في وجوه تصريف الكلام وإقامة شبكات خفيّة فيه ظاهرها التشويش وحقيقتها كمال الانسجام والاتّساق [2] .

ومثل هذا الإعجاز الحسابي عرضة للعديد من المطاعن، منها عدم اتّفاق المراجع على تعداد واحد، ومنها ما تنصّ عليه المراجع الإسلامية نفسها من صعوبات واختلافات حفّت بجمع المصحف، [3] وما تناقله المفسّرون وجمعته كتب علوم القرآن ممّا يكون قد سقط من المدوّنة القرآنية كالذي ذكره الزمخشري مثلا في

---

(1) انظر ابن الجوزي "فنون الأفنان في عيون علوم القرآن". نشره وقدّم له أحمد الشرقاوي إقبال. الدار البيضاء 1970 ص 40 – 41 / و"الإتقان" ج 1 ص 70 / والباقلاني "إعجاز القرآن" للباقلاني ص 14. ومن المصنّفات الحديثة: أحمد أحمد العمري – "مفهوم الإعجاز القرآني حتّى القرن السادس الهجري. فصل: الإعجاز العددي الإحصائي. / "معجزة الأرقام والترقيم في القرآن الكريم" (القاهرة 1980) و"الإعجاز العددي " كلاهما لعبد الرزاق نوفل ذكرهما عبد المجيد الشرفي في "الإسلام والحداثة" ص 73 وأحمد جمال العمري ص 355.

(2) انظر العمري – "مفهوم الإعجاز" ص 346.

(3) انظر في ذلك مثلا: أبو بكر السجستاني "كتاب المصاحف" تحقيق د. آرتر جفري ط. 1 / 1936.

مطلع تفسيره لسورة الأحزاب، فقد روى عن زرّ قوله: قال لي أبيّ بن كعب رضي الله عنه: كم تعدّون سورة الأحزاب؟ قلت: ثلاثا وسبعين آية. قال: فوالذي يحلف به أبيّ بن كعب إن كانت لتعدل سورة البقرة أو أطول، ولقد قرأنا منها آية الرجم، "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة نكالا من الله والله عزيز حكيم" (1) .

ولعلّ الذي يترتّب على هذا التوثيق الصّارم الجازم في ألفاظ القرآن أن الألفاظ جميعا تحتلّ من النصّ القرآني موضعا توقيفيا تلزمه، وإن أنت أخرجتها منه إلى غير موضعها قضيت على الفصاحة والإعجاز. وما دام لكلّ لفظ مقامه اللاّئق به في القرآن، لا يليق به غيره، فإنّ من الإعجازيين من انبرى يدلّل على هذا الشكل من أشكال الإعجاز، فيُظهر ما في بقاء اللفظ المعيّن مكانه من الغنم، وما يلحق النظم من الفساد إن غيّرناه بغيره. وهؤلاء هم القائلون بأن ليس في القرآن إلاّ الأفصح، فلا تفاوت في نظمه بين فصيح وأفصح منه وإنّما هو في أعلى درجات الفصاحة وهو ثابت في تلك الدرجة لا ينزل عنها (2) . وقد تجسّد هذا الموقف أوّل الأمر في موقف دفاعيّ يردّ على من يطعن في المعجم القرآني والتركيب القرآني عامّة خروجه، في العبارة، عن الفصاحة العربية والاستعمال الدارج على لسانها، فيجعل الإعجازيون ذلك الخروج عن العادة منبع الإعجاز وجوهره. وعند الرمّاني في النكت في إعجاز القرآن" أمثلة بليغة على ذلك نحوصلها في الجدول الآتي بذكر التعبير القرآني المستهدف وإيراد البديل الذي يقترحه الطاعن فيه باسم الفصاحة وتلخيص جواب الرمّاني وفيه تكذيب لمزاعم الطّاعنين وتنبيه إلى الإعجاز في الاستعمال القرآني وإسفاف في البديل المقترح:

---

(1) "الكشّاف" ج 3 ص 248 / وانظر "الإتقان" ج 2 ص 52 – 62 ومقال عبد المجيد الشرفي في هذه المسألة: "في قراءة التراث الديني" "الإتقان في علوم القرآن" نموذجا" في : "في قراءة النصّ الديني. الدار التونسية للنشر 1989 / ومن الدارسين من أنكر دعوى اختلاف المصحف العثماني عن المصاحف المعاصرة له وحاول أن يبيّن فساد هذا القول وأحديّة المصحف العثماني (لبيب سعيد "الجمع الصوتي الأوّل للقرآن أو المصحف المرتّل". دار المعارف ط. 2 د. ت. ص 319 – 324).

(2) في هذا المعنى: "الإتقان" ج 2 ص 123. وثبت على ذلك بعض الإعجازيين المعاصرين. قال الرافعي مثلا: " ...بحيث لو نزعت كلمة منه أو أزيلت عن وجهها ثمّ أدير لسان العرب كلّه على أحسن منها في تأليفها وموقعها وسدادها لم يتهيّأ ذلك ولا اتّسعت له اللّغة بكلمة واحدة.. وهو سرّ من إعجازه قد أحسّ به العرب.." (إعجاز القرآن ص 255).

التعبير القرآني	البديل المقترح الأفصح	تبرير التعبير القرآني وتفضيله
فأكلَهُ الذِّئبُ (يوسف / 17)	افترسه الذئب	– أكله: افترسه + لم يُبق منه على أثر – أكله السَّبع: شائع في الاستعمال (أكلوني البراغيث ص 38)
ذلِكَ كَيْل يَسِير (يوسف / 65)	لا يوصف الكيل باليسر	الكيل مصدر يراد به المكيل (ص 39)
وانْطَلَقَ المَلأُ مِنْهُمْ أنْ امْشُوا (ص /6)	أن امضوا وانطلقوا أبلغ	– امشوا هنا أولى لأن المقصود الانطلاق في غير انزعاج – وقيل المشي: وفرة العدد والاجتماع للنصرة(ص40)
هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهْ (الحاقة / 29)	المستحسن: هلك + شخص	الهلاك هنا مجازي والمجاز أبلغ من الحقيقة (ص 40)
وَإنَّهُ لِحُبِّ الخَيْرِ لَشَدِيد (العاديات / 8)	الوجه: أنا شديد الحبِّ للخير	الشديد هنا البخيل: بمعنى: لأجل حبِّ الخير (المال) لبخيل. (ص 41)
وَالذِينَ هُمْ للزَّكَاةِ فَاعِلُونَ (المؤمنون / 4)	لا يقال: فَعَلَ زيد الزكاة	– المراد: المبالغة في آدائها والمواظبة عليه وهذه العبارة أبلغ في هذا المعنى – قيل الزكاة: العمل الصالح (ص 41)

فاتّضح من هذا أنّ التّهمة الموجّهة هنا إلى المعجم القرآني هي خروجه عن الاستعمال العربي وذلك بأن يقيم بين الألفاظ علاقات لم تجر بها العادة، فيقضي القرآن بذلك على التناسب بينها، ويكون بذلك تعبيرا ضعيفا في أداء المعنى. ولما كانت التهمة هنا دلالية فإنّ الردّ عليها تمثّل في بيان أنّ اللفظ القرآني هو أنسب الألفاظ للمقام الذي ورد فيه لأنّ فيه من الدقّة ومن الاتّساع ما لا يحمله اللّفظ المتوقّع في الاستعمال، لأنّ (أكله الذئب) هي أدق وأوسع من (افترسه) لأنّ المطلوب في قصّة يوسف أن لا يبقى أثر يدلّ عليه، ولو افترسه لأبقى من عظامه ما قد يقوم دليلا على افتراء إخوته على أبيهم أيّوب [1].

إلى جانب هذا، فقد برّر الرّماني التعبير القرآني بتوخّي سبل المجاز والمجاز هو المسلك اللغوي الشرعي للانزياج عن السنّة اللّغوية نحو تصرّف فرديّ بديع في نظم الكلام، وبذلك شرّع الرماني لقوله تعالى: "ذلك كيل يسير" أو قوله: "هلك عنّي سلطانيهْ".

---

[1] من هذا القبيل تفضيل التعبير القرآني على التعبير البشري في قول القرآن: "وَلَكُمْ فِي القِصَاصِ حَيَاة (البقرة / 179) وقول المثل "القتل أنفى للقتل "حيث (القصاص) أفصح من (القتل) لأنّه القتل على وجه معيّن هو الأخذ بالثأر.

وقد تذرّع الرمّاني، كذلك، بالمشترك اللغوي للدفاع عن المعجم القرآني. فالذي عاب على القرآن قوله: "والذين هُم للزكاة فاعلون" لم يفهم من لفظة (الزكاة) إلا أنّها الفريضة المعروفة ولذلك لم يستقم عنده قولك: فعل فلان الزكاة، لكن إذا كان للزكاة غير هذا المعنى وأريد بها "العمل الصالح" استقام التركيب وجاز أن تقول: فعل فلان عملا صالحا [1].

وهذا يفضي بنا إلى الملاحظة الأخيرة على هذا الجدول، وهي لا تخصّ الرمّاني بقدر ما تمثّل سلوكا عربيا في القراءة والنقد وهي سعي الناقد إذا طعن في الأسلوب أن يتّهمه بالخروج عن الاستعمال، وسعيه إذا كان مدافعا أن يُلحق الأسلوب بالاستعمال فإذا تعذّر عليه ذلك التجأ إلى ذرائع كالتي ذكرنا بعضها في التعليق على هذا الجدول، فظهر بذلك سلطان الاستعمال وأوّليته في معايير نقد الكلام، وكان الهاجس الأكبر إقامة الدليل، من خلال الشاهد الشّعري أو الأعرابي وغيره، على أنّ التركيب المطعون فيه تركيب سبق للعرب أن تفوّهت به واستعملته.

والغريب والطريف أن يجتمع في الدفاع عن المعجم القرآني الدليل على أنّه، في الوقت نفسه، ممثل للاستعمال وخارج عنه. فالآية في قوله: "أكله الذئب" خارجة عن الاستعمال الذي يسند إلى السباع فعلا غير هذا هو فعل "افترس" فإذا التمس الإعجازي للقرآن عذرا في ذلك باغتنا بأنّ نسبة الأكل إلى السباع شائعة في الاستعمال واستشهد على ذلك بقولة الأعرابي المشهورة: "أكلوني البراغيث" فلم ندر بذلك إن كان في الأسلوب القرآني جريان على السّنّة أم إن كان فيه ابتداع واختلاف. والحقّ أن هذا السلوك النقدي الغائم بين القول بإبّداع القرآن واتّباعه إنّما هو انعكاس لما جاء في صريح النصّ القرآني في مواضع مختلفة من إقرار من جهة بأنّه قرآن عربي بلسان عربي مبين وبأنّه، من جهة أخرى، معجز لا طاقة للعرب بأن ينسجوا على منواله لأنّه خارج في نظمه عمّا ألفوه وجرت العادة به فيهم. وعلى كلّ فإنّ من أبرز المطاعن في القرآن خروجه عن اللسان العربي وقد كان همّ المسلمين من مفسرين وإعجازيين إخراج القرآن على أحسن صورة مهما كانت الوسيلة التي يتوسّلون بها إلى ذلك وإقامة الدليل على أن اللفظ القرآني هو المقال الأنسب للمقام. جاء في الإتقان على لسان البارزي: "اعلم أنّ المعنى الواحد قد يخبر عنه بألفاظ

---

[1] وكذلك الأمر في "الشدّة في قوله: ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ (العاديات / 8) فإذا أريد من الشدّة البخل استقام التركيب.

بعضها أحسن من بعض... ولا بدّ من استحضار معاني الجمل أو استحضار جميع ما يلائمها من الألفاظ ثم استعمال أنسبها وأفصحها واستحضار هذا متعذّر على البشر في أكثر الأحوال وذلك عتيد حاصل في علم الله فلذلك كان القرآن أحسن الحديث وأفصحه..." [1].

1.1.2) تعبيريّة المعجم القرآني

إذا قلنا بأن اللّفظ في التركيب القرآني يحتلّ المكان الأنسب الذي لا يمكن لغيره من الألفاظ أن يقوم مقامه فيه أرجعنا أفضليّته إلى أسباب عديدة من بينها أن الكلمة تتحلّى بصفات صوتية كاشفة عن المعنى ومبشّرة به فتكون بذلك أليق الألفاظ به لعلاقة تبريرية غير اعتباطية بينهما توحّدهما. فإذا الدّال متلبّس بالمدلول وليس مجرّد علامة عليه، والشكل متضمّن للمضمون وليس مجرّد إشارة إليه فتحصل بذلك الإفادة وتمام البيان. ونحن، كما أشرنا في الفصل السابق، نفتقد في التراث الإعجازي اهتماما بتعبيرية الأصوات والألفاظ، إلاّ أن الالتفات إليها، إن انعدم في موسيقية التركيب فقد حضر في موسيقية الكلمة المفردة وإن بحجم ضئيل، وكأن الوقوف عنده لم يكن بوعي بهذه الظاهرة وقصد إليها باعتبارها ظاهرة فنّية إعجازية بقدر ما كان موكولا إلى الصدفة وإلى استحضار قانون صرفي صوتي بارز في الثلاثي المضاعف وخاصّة في الرباعي المكرّر من قبيل صرصر وقلقل وزلزل، حيث نبّه النحاة ولا سيّما ابن جنّي إلى التناسب ما بين اللفظ والمعنى [2]. إلاّ أنّ ذلك لم يتعدّ الملاحظة الصرفية المنعزلة ولم يُوظّف، رغم إلحاح ابن جنّي، في الدراسة الأدبية وفي تفسير القرآن وبيان ما في التعبيرية الصوتية من جهد من لدن المبدع في مقاومة الاعتباط ومن أثر طيّب في الذات المتلقّية لِمَا في ذلك التناسب من الإيقاع والبلاغة. وإنّما ورد ذلك، كما قلنا شذرا كالذي لاحظه الزمخشري مثلا في قوله تعالى: "فكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالغَاوُونَ" (الشعراء 94) قال "والكبكبة تكرير الكب جعل التكرير في اللفظ دليلا على

---

(1) "الإتقان" ج 2 ص 125 عن "أنوار التحصيل في أسرار التنزيل" للبارزي.

(2) ابن جنّي – "الخصائص" ج 2 ص 147 – 170.

التكرير في المعنى كأنّه إذا ألقي في جهنّم ينكببّ مرّة بعد مرّة حتّى يستقرّ في قعرها" [1] .

غير أن هذه الغفلة عن التعبيرية الصوتية عند السلف قد تداركها بعض المصنّفين المحدثين في الإعجاز القرآني ولعلّ اطلاعهم على البلاغة الغربية قد نبّههم إلى هذه الظاهرة من حيث هي أداة فنّية طريفة فراجعوا في القرآن ما توفّرت فيه هذه الصفة وأشاروا إلى إعجازها الصوتي المتمثّل في المطابقة ما بين خصائصها الصوتية والمقام الدلالي الذي يقتضيها دون سواها. ولئن أولى مصطفى صادق الرافعي من بين المحدثين عناية بهذه الظاهرة [2] فإنّ عناية سيّد قطب بها في "التصوير الفنّي في القرآن" أوسع وأعمق. فقد تعدّدت عنده النماذج، ولم يكتف فيها بإقامة الصلة بين الصوت والمعنى بل تجاوز ذلك إلى صلة الصوت بالنفس المتلقّية يحرّك فيها الصوت من المشاعر ويثير فيها من الانفعال ما يوافق مقاصد الآية القرآنية فتبلغ بذلك تمام الروعة وكمال البيان فإذا سمع السامع لفظة (يصطرخون) في: "وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا (فاطر / 37) "خيّل إليك جرسها الغليظ غلظ الصراخ المختلط المتجاوب من كلّ مكان... كما تُلقي إليك ظلّ الإهمال لهذا الاصطراخ الذي لا يجد من يهتمّ به أو يلبيه وتلمح من وراء ذلك كلّه صورة ذلك العذاب الغليظ الذي هم فيه يصطرخون" [3] . وإذا قرأت "وإنّ منكم لَمَن لَيُبَطِّئَنَّ" ارتسمت صورة التبطئة في جرس العبارة كلّها، وفي جرس "ليبطئن" خاصّة. وإنّ اللسان ليكاد يتعثّر، وهو يتخبّط فيها، حتّى يصل ببطء إلى نهايتها [4] .

والذي لا شكّ فيه، في اعتقادنا أنّ الاحتجاج بتعبيرية الأصوات والألفاظ إذا قيس بما سبق ذكره من أدلّة معجمية أو مجازية بلاغية على فصاحة القرآن وإعجازه بدا حجّة تفوق غيرها من الحجج اللغوية في وضوحها ودرجة إقناعها بأنّ المطابقة

---

(1) "الكشّاف" ج 3 ص 119 وانظر شرحه لـ (قاصفا) في قوله: فيُرسل عَلَيْكُمْ قَاصِفًا" (الإسراء/ 69 في الكشّاف ج 2 ص 458 وشرحه لـ (مَوَاخِر) في قوله: "وتَرَى الفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ" (النحل / 14 في الكشّاف ج 2 ص 404).

(2) الرافعي – "إعجاز القرآن" – فصل: نظم القرآن ص 243 – 245 و فصل: الكلمات وحروفها ص 260 – 261 / وانظر أحمد أحمد بدوي: "بلاغة القرآن" مكتبة نهضة مصر ط. 2 د. ت ص 57 – 75.

(3) سيد قطب – "التصوير الفني" – ص 79.

(4) السابق ص 78 / وانظر ص 38 – 39 وص 78 – 83.

بين الدّال والمدلول، إن تمّت، دلّت على أنّ ذلك اللّفظ هو الأليق بذلك المعنى، وأنّ العلاقة بينهما إذ خرجت عن العلاقة الاعتباطية الدارجة بين اللفظ المعنى قد ارتقت إلى العلاقة البدائية بينهما يوم لم يكن من فصل بينهما، فكان من مهّام الإبداع أو الإعجاز مقاومة الاعتباطية اللغوية كلّما كان إلى ذلك سبيل.

2. 2) الإعجاز في تنوع العبارة

لقد كنّا بصدد الكلام على الإعجازيين الذين يستدلّون على إعجاز القرآن ببرهان مستمد من الفروق الظاهرة بين الله والعباد. فالقرآن صادر عن الله وموصوف بصفاته، والشعر وغيره صادر عن الإنسان وموصوف بصفاته. فكان القرآن النصّ الأوحد الأكمل الذي لا يتسرّب إليه ما ينتاب الإبداع البشري من خلل أو نقص أو تفاوت في القيمة. ولو كان على خلاف ذلك لم يكن ذلك طعنا فيه بقدر ما يكون استنقاصا في خالقه وقد وظّف هذا الصنف من الإعجازيين علمهم وقدرتهم لإظهار القرآن على هذه الحال.

وفي الإعجازيين شقّ ثان مقابل قال بالتفاوت في الفصاحة القرآنية. ففي القرآن فصيح وأفصح منه. وهؤلاء، وإن أقرّوا بهبوط الفصاحة حينا وعلوّها غالبا، يجعلون للقرآن، مهما تواضع، درجة دنيا لا يرقى إليها الإبداع البشري. وإلا ما عُدّ هؤلاء من الإعجازيين. أمّا الأسباب الدافعة إلى اتّخاذ هذا الموقف فمن أجناس مختلفة. منها ما ليس لغويا، وهو يبدو في ظاهره منطقيا، ومفاده أن القرآن يتعمّد في نظمه تنويعا في مراتب الفصاحة حتى يُجاري العرب في كلامها ويظهر في صورة يجوز عليها التباري ويتجلى فيها العجز. "فجاء (القرآن) على نمط كلامهم المعتاد ليتمّ ظهور العجز عن معارضته ولا يقولوا مثلا أتيت بما لا قدرة لنا على جنسه..." [1].

وهذه حجّة لا يُعتد بها، في رأينا، لِمَا فيها من تكليف القادر نفسه نظم الكلام بأقل ممّا تسمح به قدرته، ولأنّ القرآن إن كان، على خلاف هذا الزعم، في أعلى درجات الفصاحة فإنّ ذلك لا يخرج به عن دائرة الفصاحة العربية في قواعدها وسننها ولأنّ الذي بدا في القرآن أضعف منزلة في الفصاحة قد يكون كذلك لا لأنّ القرآن أراده بل لأنّ موضوع الكلام اقتضاه. ولقد كان هذا السبب الثاني الذي به برّر

---

[1] "الإتقان ج 2 ص 123.

بعض الإعجازيين تفاوت الفصاحة القرآنية وهو سبب نصّي مستند إلى مقاصد القرآن وأساليب معالجتها. أمّا مقاصد القرآن فتجتمع، على اختلافها، في مقصدين أساسيين: عَقَدي وتشريعيّ ولكلّ منهما أسلوبُه.

أمّا الغرض العقدي ففيه من الدعوة إلى الإيمان والتوحيد ومن الترغيب والترهيب ومن الموعظة والاعتبار ما يستدعي أسلوبا فنّيا يطلب إقناع السامع والتأثير فيه بما يتوفّر في الكلام من بديع النظم وساحر التعبير وجميل الصور، فكانت الفصاحة القرآنية في هذا المضمار في أبهى تجلّياتها وأقصاها ليس فيها من النظم إلاّ الأفصح.

أمّا الغرض التشريعي فإنّ فيه من التراتيب والأمر والنهي والندب والتحذير ما يستوجب في صياغته إخبارا ووضوحا لا يحتاج إلى تفنّن وتزويق، فيكون الأسلوب التشريعي أسلوبا قريبا من التأليف البشري المعتاد لا يرتقي إلى أسمى درجات الإبداع.

وهذا التمييز بين نمطي الأسلوب العقدي والتشريعي يمكن أن يكون وجيها إذا قصرناه علي طرفيْ النقيض حيث يتجلّى الأسلوب الأفصح في أوضح تشكّلاته والأسلوبي العاديّ في أظهر علاماته، وممّا يجوز التمثيل به عليه آيات تشريعية كثيرة وردت في سورة النساء منها مثلا: "للرِّجَال نَصِيب مِمَّا تَرَكَ الوَالِدَان وَالأَقْرَبُون وَ للنِّسَاءِ نَصِيب مِمَّا تَرَكَ الوَالِدَانِ والأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْروضًا". (النساء / 7) أو قوله في السورة نفسها: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاَتُكُمْ وَبنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ.." (النساء / 23) ومثل هذه الآيات المتطرّفة المعبّرة عن الأحكام بما درج من الأساليب لا تسمح لنا بالاطمئنان إلى المقابلة بين الأسلوب العقدي والأسلوب التشريعي لأنّ القرآن لم يلتزم بها إذ ما أكثر الأحكام القرآنية التي صاغها القرآن صياغة فنّية رائقة تُبطل أن يقترن الغرض المعيّن في القرآن بأسلوب معيّن له، والأدلّة على ذلك كثيرة نكتفي منها بحكم الصيام مثلا في قوله تعالى: "يا أيّها الذين آمنوا كُتب عليكم الصيام كما كُتب على الذين من قبلكم لعلّكم تتّقون... فمن شهد منكم الشهر فَلْيَصُمْهُ ومن كان مريضا أو على سفر فَعِدّة من أيّام أخر يريد الله بكُم اليسر ولا يريد بكم العسر...".

أما الحجّة الثالثة المواجهة للقائلين بأن ليس في القرآن إلا الأفصح فهي حجّة لغوية أسلوبية تنبثق من أسلوب التكرار في القرآن وهو من الأساليب البارزة

التي أشار إليها الدارسون ونوّهوا بها، ذلك أن القرآن قد عمد فيما قصّه من أخبار الأنبياء والأوّلين وفيما عالجه من المعاني إلى تكرار القول في البعض منها، وممّا يُحسب للقرآن ويُعدّ أمارة من أمارات الإعجاز فيه أنّه كلما رجع إلى معنى من المعاني التي سبق له التطرّق إليها عاد إليها بتعبير غير الذي سبق، فكان بتنويع العبارة وتجديد الصياغة ولو تجديدا محدودا قد أقام الدليل على قدرة على التصرّف واتّساع في طاقة التعبير تسمح له بأن يُعجز في المعنى الواحد مرّتين أو أكثر ممّا لا قدرة للبشر عليه [1].

إلاّ أنّ هذا الأسلوب القرآني المتمثّل في التعبير عن المعنى الواحد في مواضع مختلفة بأساليب مختلفة تُبدل فيها كلمة بكلمة أو تُحذف أو تُزاد... يطرح مشكلة لا تثيرها مصنّفات علوم القرآن على الرغم من تناولها لهذه الظاهرة الأسلوبية وحصرها لشتّى الأشكال التي ترد عليها في القرآن. ذلك أنّها عندما تمكّننا من الإقرار بتعدّد التعبير عن المعنى الواحد في القرآن لا تقول لنا إن كانت تلك الأساليب المتعددة متساوية في الفصاحة أم متفاوتة فيها. إذ لو تفاوتت في الفصاحة فكان فيها الفصيح والأفصح منه لَوَجب أن نعلّل سرّ التفاوت ولَجاز أن نضمّ إليه من التعبير البشري ما، إن لم يساو أفصحه، فقد يساوي فصيحه ولو تساوت تلك التعابير المختلفة عن المعنى الواحد في فصاحتها فلِم يكن فيها، على اختلافها، إلا الأفصح، لوجب تبرير ذلك أيضا، ولن يكون ذلك التبرير، في ظنّنا، إلا بدعوى واحدة هي أن اختلاف السياق الدلالي والتركيبي هو الدافع إلى اختلاف العبارة عن المعنى الواحد من موضع إلى موضع، ولم نر رجال البلاغة القرآنية من أمثال عبد القاهر الجرجاني والزمخشري من اهتمّ ببيان هذه الفروق إلاّ قليلا.

والمطّلع على كتاب "فنون الأفنان في عيون علوم القرآن" لابن الجوزي، وهو من أشد المراجع اهتماما باللفظ في القرآن إبدالا وزيادة وحذفا يلاحظ أن القرآن، كغيره من النصوص، يرشّح للتعبير عن المعاني، جملة من الألفاظ ومن التراكيب هي أحبّ إليه من غيرها، فإذا تكرّر المعنى الواحد من معاني الوعد والوعيد مثلا تكرّرت

---

(1) جاء في تفسير الشيخ الطاهر بن عاشور: "تلوين المعاني المعادة حتّى لا تخلو إعادتها عن تجدّد معنى وتغاير أسلوب فلا تكون إعادتها مجرّد تذكير" وممّا ذكره: المراوحة في العطف بين الواو والفاء في: وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الجَنَّةَ وكُلاَ مِنْهَا رَغَدًا (البقرة / 35) وقوله "وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الجَنَّةَ فَكُلاَ مِنْهَا رَغَدًا (الأعراف / 19).

الألفاظ نفسها الحاملة لذلك المعنى، وقد أطلق ابن الجوزي على هذا التواتر اللفظي مصطلح "المتشابه". من ذلك ميل القرآن في التنبيه إلى النداء بـ "يا أيّها" (يا أيّها الناس / يا أيها الذين آمنوا / يا أيّها النبي...) وميله في التحذير إلى استعمال فعل (بئس) = (بئس القرار / بئس المصير / بئس المهاد..) إلى غير ذلك من الألفاظ المتواترة في القرآن [1] .

والقضية في أن القرآن في تعامله مع هذه الألفاظ المتواترة لا يستقر على صياغة واحدة فيدخل على هذه الأساليب المفضّلة من التلوينات الطفيفة ما يجتمع فيه الإحساس في الوقت نفسه بحدوث التغيير وثبات البنية فينصّ فيه القرآن بعضه على بعض تنصيصا يصعب على الدارس أن يجزم فيه إن كان الاختلاف بين النصّين - لبساطته - من وضع القرآن أم هو من وضع البشر. من ذلك أن لا يتعلّق الاختلاف بين النصّين إلا بأدوات الربط بين أن تُحذف أو أن يقوم بعضها مقام البعض أو حروف المطابقة أو التوكيد ممّا جوّزه علم القراءات وبرّره بطوارئ المشافهة ورسم المصحف وهمّشه لضعف أثره في المعنى [2] .

فممّا زيدت فيه الواو - وهو أشدّ أشكال الاختلاف تواترا قوله مثلا:

- نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَ سَنَزِيدُ الْمُحسِنِينَ (البقرة / 58)

و - نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ (الأعراف / 161)

ومما زيدت فيه تاء التأنيث:

- وَأَخَذَ الذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةُ (هود / 67).

و- وأَخَذَتِ الذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةُ (هود / 94).

وممّا زيدت فيه أداة التوكيد:

- فتَمَتّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ (الروم / 34).

و - إِنّهُ لَكَبِيرُكُمْ الذي عَلَّمَكُمْ السِّحْرَ فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ (الشعراء / 49).

---

(1) انظر الهادي الجطلاوي "أشد الألفاظ تواترا في القرآن" - مجلة دار المعلّمين العليا بسوسة عدد 1 و عدد 2.

(2) "الإتقان" ج 1 ص 76 - لقد نظر محمد اليعلاوي في تنوع العبارة القرآنية في القصص القرآني وأيد محمد أحمد خلف الله (الفن القصصي في القرآن الكريم - القاهرة 1972) في تبرير ذلك الاختلاف "فالمواد التاريخية غير مقصودة من القصص، وإن مقاصد القرآن من مواعظ وعبر ومن إنذارات وبشارات تختلف في موطن عنها في آخر" (هذا كلام خلف الله) فكان الغرض من التنوع في سرد القصص وعظيا اعتباريا. أضف إليه ما في التنوع من مطلب إمتاعي فني هو عامل من عوامل الإعجاز ("في القصص القرآني - حوليات الجامعة التونسية. العدد 24 / 1985 ص 39).

وغير هذا كثير ممّا دخل على الآيات المتماثلات فيه اختلاف بزيادة بعض الألفاظ ونقصانها. غير أنّه يعتريها أحيانا من الاختلاف ما هو أخطر، والتعبير في هذه الحالة لا يصيب حجم النصّ بل يمسّ ترتيب العناصر فيه، فتتكرّر الآية، وفي إعادتها يطرأ تقديم وتأخير على بعض أجزائها. وهذا الضرب من التناصّ، وإن جاز أن يكون من وضع الإنسان تخونه الحافظة أو ينسج على منوال الأسلوب الرائج في القرآن، فإنّ الأقرب فيه، لكثرته، أن يكون أسلوبا قرآنيا مقصودا يرى فيه البلاغي شكلا من أشكال التفنّن في الفصاحة. ويهمّنا أن نعرف في هذا المقام إن كان النصّان متساويين في البيان والإعجاز على الرغم من اختلاف ترتيب العناصر فيهما أم إنّ لكلّ ترتيب دلالته الخاصّة به وسياقه الخاصّ به، وأنّ الواحد منهما معجز في سياقه فإذا خرج عنه انتفى إعجازه واقتضى تغيير السياق تغيير الترتيب.

ولقد خصّص عبد القاهر الجرجاني في "دلائل الإعجاز" للتقديم والتأخير فصلا لم يوكل فيه لهذه الظاهرة التركيبية مهمّة تجميلية بل أوكل لها مهمّة دلالية خطيرة يترتّب فيها على تغيير مراتب الألفاظ تغيير في المقاصد والمعاني، وفي ذلك مكمن الإعجاز، وإلا فإنّ التسوية بين الآيتين، رغم اختلاف ترتيب العناصر فيهما مضعف للإعجاز وموسّع لدائرته إلى إضافات البشر فيه.

غير أن هذا المفهوم النحوي للإعجاز لم يتسنّ للمفسّرين والإعجازيين إنجازه، إلاّ على آيات من القرآن معدودات وكان الأيسر في تحليل الكلام والشائع عندهم أن ينسب تغيير ترتيب الألفاظ إلى تلاعب القرآن بها تلاعبا لا يفقد النظم جماله وإيقاعه كالذي استخرجه ابن الجوزي، ومنه:

- وَادْخُلُوا البَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ (البقرة / 58) وقوله: وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا البَابَ سُجَّدًا (الأعراف / 161).
- قُلْ إنَّ هُدَى اللهِ هُوَ الهُدَى (البقرة / 120) وقوله: قُلْ إنَّ الهُدَى هُدَى اللهِ (آل عمران / 73).
- وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا (البقرة 143) وقوله: لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ (الحج / 78).
- لاَ يَقْدِرُونَ عَلَى شيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا وقوله: لاَ يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا علَى شَيْءٍ
- كُونُوا قَوَّامِينَ بالقِسْطِ شُهَدَاءَ للّهِ وقوله: قَوَّامِينَ للّهِ شُهَدَاءَ بالقِسْطِ
- قُلْ لاَ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا ولا ضَرًّا وقوله: لاَ أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلا نَفْعًا

– لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَآباؤُنَا هَذا مِنْ قَبْلُ وقوله: لَقَدْ وُعِدْنَا هَذَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ

– وَجَاءَ رَجُل مِنْ أقْصَى المَدِينَةِ يَسْعَى وقوله: وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى المَدِينَةِ رَجُل يَسْعَى

أما الصنف الثالث من أصناف التناصّ إلى جانب التصرّف في حجم الآية زيادة وتنقيصا، والتصرّف في ترتيب الألفاظ تقديما وتأخيرا، فهو التصرّف في الآية بإبدال كلمة بكلمة أخرى يكون لها في الغالب نفس الدلالة، فهذا النوع من التناصّ لا تأثير له في الظاهر على المعنى لأنّه يعوّض لفظة بمرادفها كقول القرآن: مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا، وقوله ما وَجَدْنَا عَلَيْهِ آباءَنا / وكقوله: وَلَمْ يَكُ مِنَ المُشْرِكِينَ، وقوله: وَمَاكَان مِنَ المُشْرِكِينَ بل إنّ مفسّر القرآن قد يغنم من هذا الضرب من التناصّ شرح لفظة غامضة بأخرى توضّحها فيشرح القرآن بعضه بَعْضًا من داخله كتسوية الفسق بالكفر في قوله: (وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ) وقوله: (ومَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ). وكقوله (مَنْ جَاءَ بالحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْر مِنْهَا) وقوله محدّدا ما كان غامضا: (مَنْ جَاءَ بالحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْر أمْثَالُهَا).

فإذا كان الذي يعنينا هنا ليس تفسير القرآن بل دراسة إعجازه نبّهنا إلى أن اللغويين قد وقفوا، منذ القدم، من ظاهرة الترادف موقفين متقابلين، فمنهم من قال به واعتبر ما ذكرنا آنفا من الأمثلة آيات مترادفات يساوي بعضها البعض، ومنهم من أنكره ورأى أن الألفاظ الموهمة بالترادف بينها يحمل كلّ منها من الفويرقات ما يجعلها مختلفة ويجعل المعنى بسببها مغايرا، وهذه الفروق، وإن بدت ضئيلة بين قول الآية: (فانْفَجرَتْ مِنْهُ) وقوله: (فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ) فإنّها للمتأمّل في أسرار اللغة بائنة ومفرّقة [1]. وإلا فهل يستوي الربّ والإله في قوله: (إنّما عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي) وقوله (إنّما عِلمُهَا عنْدَ اللّهِ)؟ وهل يستوي الفعلان (فزع) و(صعق) في قوله: (فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ) النّمل / 87) وقوله (فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَات) (الزمر / 68)؟ وهل يستوي

---

[1] قال أبو حيّان الأندلسي في تفسير: "فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا" (البقرة 61) قال: وجاء هنا (انفجرت) وفي الأعراف (انبجست) فقيل هما سواء انفجر وانبجس وانشّق مترادفات. وقيل بينهما فرق وهو أن الانبجاس هو أوّل خروج الماء والانفجار اتّساعه وكثرته. وقيل الانبجاس خروجه من الصّلب والانفجار خروجه من اللّين. وقيل الانبجاس هو الرشح والانفجار هو السيلان. وظاهر القرآن استعمالهما بمعنى واحد لأنّ الآيتين قصّة واحدة". (البحر المحيط ج 1 ص 228).

(أنزل) و(أرسل) في قوله: (فَأَنْزَلْنَا عَلَى الذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا) (البقرة / 59) وقوله: (فأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا) (الأعراف / 162)؟ وهل تستوي الصيغتان الصرفيّتان: الأخسرون والخاسرون في: (لاَ جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الآخِرَةِ هُمْ الأَخْسَرُونَ) (هود / 22) وفي آية أخرى: (هُمْ الخَاسِرُونَ) النحل / 109)؟ فإن لم يكن هذا الترادف من فعل قارئ القرآن ينسى لفظة فيجعل أخرى مرادفة لها مكانها بل كان ذلك صناعة قرآنية تدل الشواهد الكثيرة على أنّها أسلوب مطّرد، فما غنم الإعجاز منها؟ هل هي نافعة له أو مسيئة إليه؟ إن استوت هذه الآيات في الدلالة تعدّدت الفصاحة وهانت الكتابة، وإن انفردت كلّ منها بسماتها رغم التشابه بينها كان كلّ منها الأفصح وحده في سياقه واحتاج ذلك إلى تعليل فرادته وتبرير إعجازه.

2. 3) خصائص أسلوبية في المعجم القرآني

أن لا يكون في القرآن إلاّ الأفصح أو أن يكون فيه الفصيح والأفصح منه فإنّ ذلك جميعا لا يخرج عن دائرة القول بأنّ أسلوب القرآن – تساوت منازله أم تفاوتت – هو الأسلوب الأرقى المعجز ولذلك اتّسم ما كنّا فيه بمنهج مقارن مفاضل يفضي إلى إسناد القرآن المرتبة العليا في نظم الكلام. إلا أنّه صدرت عن المفسّرين والمهتمّين بنظم القرآن ملاحظات في أسلوبه لا تشير إلى إعجازه بقدر ما تنبّه إلى خصائص فيه لفتت النظر بتواترها وحرص القرآن عليها في مواضع متعدّدة من النصّ فكانت بمثابة البصمات التي بها يعرف من غيره من النصوص، فكان تحليل القرآن من هذه الجهة لا يختلف في شيء عن بقية النصوص الآدمية، إذ هو مستجيب في تأليفه إلى قاعدة من قواعد النظم البشرية هي قاعدة التناصّ الداخلي يكون للناظم فيها ميل إلى جنس من أجناس اللّفظ أو شكل من أشكاله يلتزم به عن وعي وعن غير وعي، ويكون ميزة أسلوبية تطبعه. وملاحظات القدامى الأسلوبية هذه شبيهة في مقاصدها كلّ الشبه بما ينجزه البحث الأسلوبي المعاصر المتوسّل باللغة للوقوف على مميّزات النصّ لولا تواضع في المنهج وعَرَض في البحث.

2. 3. 1) ميل القرآن إلى صيغ في الجمع والإفراد

لقد أورد الرافعي [1] من ألفاظ القرآن ما لم يأت إلا مجموعا، وكان ذلك فيه أمرا مقصودا برّره الرافعي بما في صيغة الجمع من خفّة وجرس وبما في المفرد من ثقل

---

(1) الرافعي – "إعجاز القرآن" – ص 264.

"فإذا احتاج إلى صيغة المفرد استعمل مرادفها". وهذه الصيغ هي (الألباب) و(الأكواب) و(الأرجاء). وهذه الملاحظة، وإن كانت في الظاهر صحيحة، فإنّها في حاجة إلى التعديل ذلك أن لفظة (الأرجاء) لم تُستعمل في القرآن إلا مرّة واحدة [1] ، وأن استعمالها – منطقيا – لا يمكن أن يكون إلا في صيغة الجمع سواء نطق بها القرآن أو غيره من النصوص. أمّا (الأكواب) و(الألباب) فكأنّ السياق الدلالي هو الذي اقتضاهما، وهو سياق كثرة: أمّا (الأكواب) فتنزّلت في وصف النعيم وكان الجمع فيها للأكواب وغيرها من الأواني عامل ترغيب كقوله: "يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ". (الواقعة / 18) أمّا (الألباب) فقد وردت في سياق إنشائي فيه دعوة إلى الاعتبار والاتّعاظ ممّا لا يمكن أن يُتوجّه به إلى مفرد كالذي في قوله: "فاتَّقُوا اللهَ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" (المائدة / 100). ولسنا مع الرافعي في أنّ القرآن إذا أراد التعبير عن (الألباب) مفردة تحاشى لفظة (اللّبّ) ومال إلى لفظة (القلب) لسببين اثنين: أنّ القلب واللّب يعبّران، في ظنّنا، في السياق القرآني عن مركزين في الإنسان مختلفين مركز العقل ومركز الحسّ. ولأنّ استعمال القلب مفردا قليل في القرآن [2] ، وأعظم منه استعمال القلب في صيغة الجمع فلو كان القلب بمعنى اللّب فلماذا أكثر القرآن من استعمال (القلوب) وقلّل من استعمال (الألباب) رغم كونها صيغة خفيفة؟

وعلى عكس ذلك فقد آثر القرآن أحيانا صيغة المفرد على صيغة الجمع رغم أنّ السياق يستدعيها. من ذلك ما روته المراجع عن الجاحظ من ملازمة القرآن المفرد في (السمع) كلّما اقترن بـ (البصر) مجموعا. فقد جمع القرآن بينهما اثنتي عشرة مرّة فكان (السّمع) متقدّما دائما (البصر) وكان (السمع) مفردا وكان (البصر) مجموعا كالذي في قوله: "وَهُوَ الذِي أَنْشَأَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ" (المؤمنون / 78). وكذلك كان الأمر في ربط القرآن السماوات بالأرض، تقدّمت (السّماء) في صيغة الجمع وتلتها (الأرض) مفردة كقول الآية: وَللهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ" (الجاثية / 27) ولم يَعْزُ الجاحظ نزعة الإفراد في هذين المثالين إلى أسباب فنّية، بل أرجعها إلى ضابط لغوي وهو أن لفظة (السمع) و(الأرض) من أسماء الجنس التي لا تُجمع، فالتزم القرآن، لفصاحته، بالقاعدة وإن خرج الناس عنها. وهذا معنى قوله: "ألا ترى أنّه لا تجمع الأرض على أرضين ولا السّمع أسماعا، والجاري على أفواه العامّة

(1) الآية: "والمَلَك على أرجائها" (الحاقّة 17).

(2) استعمل القرآن "القلب" مفردا 19 مرّة واستعمله في صيغة الجمع 113 مرّة.

غير ذلك، لا يتفقّدون من الألفاظ ما هو أحقّ بالذكر وأولى بالاستعمال" [1] . وزعم الجاحظ لم يثبته ما أمكن الرجوع إليه من المراجع اللّغوية، بل إنّ لسان العرب يذكر للأرض جموعا هي الأراضي والأُرُوض والأَرَضون ويذكر للسمع جمعا هو الأسماع. اللّهم إلاّ أن يعكس القرآن وضعا لغويا كان في عصره فصيحا واقتضى التطور اللّغوي أن يتحوّل ما كان من كلام العامّة في عصر القرآن كلاما شائعا فصيحا قيّدته المعاجم. هذا، وقد كان من الجائز أن يتعلّل الجاحظ بحجّة صوتية واضحة في تفضيل الإفراد في لفظة (الأرض) تُعطف على (السماوات) لثقل بادٍ في قولك: لله ملك السماوات والأراضي (أو الأرضين) وإن كنّا لا نشعر بالثقل نفسه لو قلنا (وجعل لكم الأسماع والأبصار) بدلا من (وجعل لكم السمع والبصر).

2. 3. 2) الأزواج المعطوفة في القرآن

لقد أشار الجاحظ وغيره إلى ألفاظ إذا ذكرها القرآن أردفها دائما أو غالبا بألفاظ تصاحبها: فمثّلت أزواجا ينبئ فيها اللّفظ باللّفظ، وتكوّن، لتواترها، ظاهرة معجمية قرآنية مميّزة. ويحسن، في هذه الأزواج أن نميّز بين ما كان من التلازم اللّفظي، وما كان من التلازم المعنويّ أو التركيبي، من ذلك التلازم بين الرغبة والرهبة أو بين الصلاة والزكاة أو بين الجنّة والنار أو بين الوعد والوعيد أو بين البشارة والنذارة... أمّا التلازم اللّفظي فكان، في الغالب، محكوما بعلاقة التقابل بين اللّفظين، وكان من المعاني القرآنية الأساسية المتعلّقة بقدرة الله في خلق الكون وفي الثواب والعقاب. يخرجه التقابل اللّفظي مخرج التعميم والمبالغة تعظيما وتهويلا. من ذلك الجمع بين:

– الجنّ والإنس: "وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ" (الذاريات / 56).

– السّماء والأرض: "وَهُوَ الذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِالحَقِّ" (الأنعام / 73).

– النفع والضرّ: "قُلْ لاَ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاءَ اللهُ" (الأعراف / 188).

– الجوع والخوف: "فَأَذَاقَهَا اللهُ لِبَاسَ الجُوعِ وَالخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ" (النحل / 112).

---

[1] محمد زغلول سلاّم – "أثر القرآن في تطور النقد العربي" – دار المعارف ط. 3 ص 80.

2. 3. 3) قصر الألفاظ على دلالة معجمية مفضّلة

لقد اهتمّ العديد من المفسّرين واللّغويين قديما بظاهرة دلالية في اللّفظ القرآني كانت ظاهرة أسلوبية خاصّة به تمثّلت في أن يلتزم القرآن من جملة دلالات يحتملها اللّفظ بدلالة واحدة أو دلالة غالبة تتعدّد مواضع التعبير عنها، ويُرشّح للتعبير عن المعنى نفسه اللّفظ نفسه. وبذلك يكتسب اللّفظ دلالة قرآنية خاصّة تسمح للمفسّر كلّما اعترضه ذلك اللّفظ أن يُرجّح فيه ذلك المعنى استنادا إلى هذه الظاهرة الأسلوبية فيه. وهذا لم يمنع المفسّرين من اتّخاذ السلوك المخالف في مباشرة اللّفظ القرآني وهو أن يُحصوا للكلمة الواحدة المعاني الكثيرة في مواضع مختلفة من القرآن تكتسبها الكلمة بتغيّر السياق [1]. وقد جميع السيوطي [2] عشرات الألفاظ من هذا القبيل تحت باب (نظائر القرآن). وقد رأينا للجاحظ من التعليق على نظائر القرآن ما يُفهم منه أنّ المنطلق الذي ينطلق منه الجاحظ في الحكم في هذه الألفاظ هو مبدأ دفاعيّ لغويّ وليس مبدأ أسلوبيا. ذلك أنّه يعدّ المعنى الذي يفضّله القرآن للفظ الواحد هو المعنى الصحيح الفصيح مخطئا غيره من المعاني. فإذا استعمل القرآن (المطر) في سياق الانتقام والتعذيب قال الجاحظ": والأمة وأكثر الخاصّة لا يفصلون بين ذكر المطر وبين ذكر الغيث" [3] . وإذا استعمل القرآن الجوع في موضع العقاب أو الفقر قال الجاحظ: "والناس تستعمل الجوع في حال القدرة والسلامة.. وقد يستخفّ الناس ألفاظا ويستعملونها وغيرها أحقّ بذلك منها" [4] . وليس من اللازم، في ظنّنا، أن ننزّل ظاهرة "النظائر القرآنية" في مجال الصحّة والخطإ، بل الأفضل، في رأينا، أن يكون القرآن مختارا من المعاني

---

(1) انظر فصل: الوجوه والنظائر في "الإتقان" ج 1 ص 139 – 141.

(2) "الإتقان" ج 1 ص 143 – 145.

(3) محمد زغلول سلاّم – "أثر القرآن في تطوّر النقد العربي" – ص 80.

(4) محمد زغلول سلاّم – "أثر القرآن في تطوّر النقد العربي" – ص 80.

الصحيحة العديدة للفظ معنى يكون من مميّزات القرآن الفنّيــة والأسـلوبية خصوصيـةُ استثماره والتركيز عليه[1] .

3) الإعجاز التركيبي

3. 1) بنية النصّ القرآني

إنّ مـــن أعظـم المستحدثــات اللّغويــة في القــرن العشـرين نشـأة البنيويــة منهجا في تحليل النصّ يقوم على تفكيكه إلى أدنـى وحداته اللّغويـة وإعـادة تركيبـها وتوزيعها على وجه يكشف للمحلّل نظاما خفيّا قائما بـين تلـك الوحـدات وعلاقـات عميقة واصلة بينها تمكّن المحلّل، إن أدركها، من الوقوف علـى حسـن بنـاء النـصّ وتماسك أجزائه، وعلى تفهّم دفين مراميه وأغواره فيتجلّى له من بديع النظم ودقيـق المعنى ما لا ينكشف إلاّ للتحليل المهـيكل للنصّ. ومهمــا يكـن مـن طعـن يسـتهدف البنيوية في تقطيعها النـصّ تقطيعا يشـوّهه ويهـدر ماء البلاغــة فـيه أو في اقتصارهـا على النصّ اقتصارا متجاهلا للمقام الحافّ بالنصّ المساعد علـى ضبـط الدلالـة، فـإنّ المنهج البنيوي، ولو كان منهجا محدودا، يتيـح للباحث التعرّف علـى وحـدة النـصّ وعلـى العناصر المساهمـة بتعالقهـا في بناء تلك الوحدة التي بـها يكـون النـصّ فريـدا مـن نـوعــه.

---

[1] تتجه البحوث الأسلوبية الحديثة إلى دراسة خصائص المعجم القرآني، تساهم من خلاله في إبراز بنية النصّ القرآني ومقاصده، وتحاول أن تدرك، مـن خـلال القرآن، وضعـا معجميـا عربيـا معـاصرا لـه تتساءل عن مدى مسايرة القرآن له ومدى تصرّفه فيه وانحرافه عنه. من ذلك:

R. Blachère = Notes sur le substantif Nafs < soufle vital > < Ame > dans le coran. Analecta 0 6 – 1, 5, p p 5,77,79,71 .

R. Brunschvig = Remarques négatives sur le vocabulaire du coran. Studia Islamica 5. 1956 A. Miquel = Pour une relecture du coran autour de la racine NWM. Studia Islamica 1978 pp 3 74 7 – 75

M. Arkoun = Peut-on parler de merveilleux dans le coran.

G. Laroussi = Enonciation et stratégies discursives dans le coran < sourate X X = Taha > Analyses théories. 1982. 2/3.

J.Cl. Vadet = Quleques remarques sur la racine FTN dans le coran et la plus ancienne littérature musulmane. R.E.I. XXXVII 1969 pp 81 – 101.

و"الهادي الجطلاوي – "أشدّ الألفاظ تواترا في القرآن" – مجلّة دار المعلّمين العليا بسوسة العددان 1 و 2.

وإذا كانــت البنيــوية منـهجا حديثـا متفرّعـا عـن اللسـانيات بـات مـن التعسّف محاولة البحث عنها في تعامل التراث مـع النصـوص، ولا سيّما في مجـاليْ شـرح الشـعر وتفسـير القـرآن ولا أدلّ علـى هـذا، في المنـهج الشـعري، مـن القـول باستقلالية البيت الشعري وإقامة الشرح على أساسـه، فتحلّـل القصيـدة بيتـا فبيتـا، وكذلك الأمر في مناهج تفسير القرآن حيث يتأسـس التحليـل علـى تقطيـع النـصّ إلى آيات أو إلى ما دونها إن كانت الآية طويلة. ورغم قيـام الشـرح علـى البيـت أو علـى الآية فإنّنا لا نعدم، طبعا، من الملاحظات المتفرّقة العَرَضية ما يشير إلى ترابـط أجـزاء النصّ بعضها ببعض، وهذا الاهتمام النسبيّ ببنية النصّ ونظامه هـو أقـوى في القـرآن منه في الشعر، وهو أقوى في المصنّفات النقديـة منـه في شـروح الشـعر، وهـو أظـهر في مصنّفات علوم القرآن منه في التفاسير.

أمّا دواعي الاهتمام ببنية القرآن اهتماما متمـيّزا في الشـروح العربيـة فعديـدة. نذكر منها:

3. 1. 1) القــرآن والشّعــر

منافسة القرآن للشعر في الاستحواذ على قلب المسلم

فإذا كان الشعر جنسا مــن النظـم مألوفـا قـد تحـدّدت فيـه الأجـزاء المكوّنـة للقصيـدة والبنيـة المتحكّمـة فيـها والمعانــي الجائــزة في الاستـهـــلال وفي مختلــف الأغراض الشعرية وحيل التخلّص من معنــى إلى آخـر داخـل القصيـدة... فـإنّ علـى القرآن، وقد خرج على الناس بشكل طريف من أشكــال النـظم، أن يعـرّف بالنظـام الذي يتوخّاه في شـكله ومعانيـه. فكانــت الفاتحـة في القــرآن بمثابـة الاسـتهلال في الشعر إذ فيها تمهيد لما يليها من السور وإجمال لما ستـتـولـى السـور بعدهـا تفصيـل القول فيه، ذلك أنّها تـضـمّـنت إقـرارا بالـربوبـيــة وصـيانة الديــن عـن اليهوديـة والنصرانية فجاءت السور بعــدها مـعــرّفة بقـواعــد الـديــن تـعـريــفا متدرّجـا مـن (البقــرة) وفيـــها وصــف الحجّ إلى (آل عمـران) وفيـها وصـف لبقيـة القواعــد إلى (النساء) وفـيـهـا ذكر للأحـكـام العـامّة بـيـن الـنـاس وكان فـي هـذه الـسـور تـدرّج أيـضــا في مخــاطبة أهـل الكتـاب فـاهتمت البقــرة باليـهود واهتمّـت آل عمــران

بالنصارى[1] فاضطلعت هذه السور الثلاث بالتعبير عن الغرض القرآني فتوزّعته أقساطا متتابعة متكاملة.

وقيل في فواتح السور وخواتمها ما يقوله النقّاد في مطلع القصيدة وخاتمتها من اشتراط اتّصافهما بالحسن "فحسن الابتداء أن يُتَأنّق في أوّل الكلام لأنّه أوّل ما يقرع السّمع فإن كان محررا أقبل السامع على الكلام ووعاه وإلا أعرض عنه ولو كان الباقي في نهاية الحسن..[2] أمّا الخواتم فهي مثل الفواتح في الحسن "لأنّها آخر ما يقرع الأسماع فلهذا جاءت متضمّنة للمعاني البديعة مع إيذان السّامع بانتهاء الكلام.."[3].

ولم يكن من الصدفة أن يوازن الجاحظ بين المصطلح القرآني والمصطلح الشعري في مكوّنات كلا النصّين. قال: سمّى الله كتابه اسما مخالفا لما سمّى العرب كلامهم. على الجمل والتفصيل سمّى جملته قرآنا كما سمّوا ديوانا وبعضه سورة كقصيدة وبعضها آية كالبيت وآخرها فاصلة كقافية [4] . ولقد تساءل الزمخشري عند تفسيره: "فَأتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ" (البقرة / 23) عن الفائدة من تقسيم القرآن سُوَرًا وأجزاء. فرأى في ذلك، من جهة واضع النصّ، سلوكا منهجيا "لأنّ الجنس إذا انطوت تحته أنواع واشتمل على أصناف كان أحسن وأنبل وأفخم من أن يكون بيانا واحدا". ورأى فيه سلوكا بيداغوجيا إفهاميا "لأنّ التفصيل سبب تلاحق الأشكال والنظائر وملاءمة بعضها لبعض وبذلك تتلاحظ المعاني ويتجاوب النظم" [5] ورأى، من جهة القارئ عامل تنشيط له وحفز إلى التحصيل وشعور بالغبطة يختم سورة فينتقل إلى أخرى.

ومثلما تكون للشعر خاصّة بنية معنوية تضبطها السنّة الشعرية فتقتضي لكلّ غرض من أغراض الشعر معانيَ هي أنسب به وأبلغ فيه، فإنّ المفسّرين ينتبهون من حين إلى آخر إلى معان تميّزت في القرآن بتواترها وتواتر هيئة مخصوصة تكون عليها

---

(1) قال السيوطي: "وهذا وجه بديع في ترتيب السورتين، كأنّه لمّا ذكر في الفاتحة الفريقين، قصّ في كل سورة ممّا بعدها حال كلّ فريق على الترتيب الواقع فيها. ولهذا كان صدر سورة النساء في ذكر اليهود وآخرها في ذكر النصارى. "أسرار ترتيب القرآن" ص 82.

(2) "الإتقان" النوع الستّون في فواتح السور ج 2 ص 106.

(3) السّابق. النوع الحادي والستّون: خواتم السور ج 2 ص 107.

(4) السّابق ج 1 ص 50.

(5) "الكشّاف" ج 1 ص 240 – 241.

فتمثّل بوجودها وبتواترها ميزة من ميزات القرآن وتمثّل في تماسكها وانتظامها سببا من أسباب الجمال والإعجاز فيه ودليلا على أنّ القرآن وحي من الله وليس من وضع الرّسول الأميّ. ومن أبرز هذه المعاني على لسان المفسّرين ما كان من التلازم في القرآن بين الوعد والوعيد مقترنا بذكر المؤمنين والمشركين كقول الآية: "فَأَمَّا الذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وأَمّا الذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللهُ بِهَذَا مَثَلا" (البقرة / 27) قال فيها أبو حيان الأندلسي: "وهكذا جرت العادة في القرآن غالبا متى جرى ذكر الكفّار ومالهم أعقب بالمؤمنين ومالهم وبالعكس لتكون الموعظة جامعة بين الوعيد والوعد واللّطف والعنف لأنّ من الناس من لا يجذبه التخويف ويجذبه اللّطف ومنهم من هو بالعكس" [1] . وممّا يلاحظه الزمخشري في هذا السياق أنّ الله تعالى إذا ذكر عِظَم الجناية أردفها بتعظيم رحمته "ليُعلم أن الذنوب، وإن جلّت وعظمت فإنّ عفوه وكرمه أعظم وأجلّ".

وممّا جاء عند المفسّرين من حسن ترتيب المعاني في القرآن ما كان فيه من تدرّج في التشريع من الجائز إلى المستحب كقوله: "فليس عليهنّ جُناح أن يَضَعن ثيابهنّ غيرَ متبرّجات بزينة وأن يستعففن خير لهنّ" هو مثل قوله: "وأن تعفو أقرب للتقوى" أو قوله: "وأن تصدّقوا خير لكم" [2] . ومن جميل التدرّج في الوصف ما تجسّد في القصص القرآني، وقد رأى أبو حيّان الأندلسي في ترتيب المعاني في قصّة بني اسرائيل من الترتيب العجيب المدهش ما جعله يقول "فانظر إلى حسن هذه الفصول التي انتظمت انتظام الدرّ في أسلاكها والزّهر في أفلاكها كلّ فصل منها قد خُتم بمناسبة وارتقى في ذروة الفصاحة إلى أعلى مناصبه واردا من الله على لسان محمّد أمينه لسان من لم يتلُ من قبل كتابا ولا خطّه بيمينه" [3] .

---

(1) "البحر المحيط" ج 1 ص 110 وكذلك ج 1 ص 92 / وانظر أيضا تفسير ج 1 ص 85 و 96 / و "الكشّاف" ج 1 ص 253 وممّا يلاحظه الزمخشري في هذا السياق أنّ الله تعالى إذا ذكر عِظم الجناية أردفها بتعظيم رحمته "ليعلم أنّ الذنوب، وإن جلّت وعظمت، فإن عفوه وكرمه أعظم وأجلّ" (الكشّاف ج 2 ص 120).

(2) النور 60 في "الكشّاف" ج 3 ص 76.

(3) "البحر المحيط" ج 1 ص 203 وج 1 181 / وانظر "الكشّاف" ج 1 ص 290.

3. 1. 2) بنية القرآن المادّية أو علم المناسبة

إنّ من دواعي الاهتمام ببنية القرآن اهتماما متميّزا إقامة الدليل المادي اللّغوي على لحمة خارجية بين سور القرآن ولحمة داخلية بين آياته تبرهن، من جهة، على تماسك معجز ونظم بديع في البناء القرآني وتبرهن، من جهة أخرى، مثل الدليل الإحصائي العددي، أن المصحف العثماني في ترتيب سوره وفي عدد آياته هو القرآن الرّسمي والنصّ المعجز. وقد اصطلح السيوطي على هذا البحث في البنية القرآنية بمصطلح "المناسبة في الآيات والسور" وجعل منه علما مستقلاً بنفسه وأفرده بفصل في "الإتقان" [(1)] وبمصنّف عنوانه "أسرار ترتيب القرآن" [(2)] . فكان من أبرز المهتمّين بظاهرة بنيوية لم تلق عند المفسّرين حظّا يُذكر [(3)] . وقد عرّف السيوطي علم المناسبة بقوله: "المناسبة في اللّغة المشاكلة والمقاربة ومرجعها في الآيات ونحوها إلى معنى رابط بينها عامّ أو خاصّ، عقلي أو حسّي أو خيالي أو غير ذلك من أنواع العلاقات أو التلازم الذهني كالسبب والمسبّب والعلّة والمعلول والنظيرين والضدّين ونحوه. وفائدته: جعل أجزاء الكلام بعضها آخذ بأعناق بعض فيقوى بذلك الارتباط ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء" [(4)] .

فالظاهر من تعريف السيوطي (للمناسبة) حرص شديد على تبرير الترتيب العثماني للسور مهما كانت الحجة. وفعلا، فقد كانت الأدلّة التي قدّمها السيوطي وغيره متعدّدة مختلفة الأجناس، منها ما اتّصل بالشكل، وذلك الذي اتّصل بالشكل قد أشار إلى أوجه من التناسب الشكلي متنوّعة لا ينطبق جلّها، في الغالب، إلا على

---

(1) "الإتقان" النوع الثاني والستّون.

(2) تحقيق عبد القاهر أحمد عطا. دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع. تونس د. ت.

(3) من المهتمّين بعلم المناسبة أصحاب التفسير الموضوعي وهو منهج في التفسير يقوم على دراسة السور بحسب ما تتضمّنه من أغراض ومحاور فاقتضى منه ذلك دراسة العلاقات بين الآيات والسور قال د. مصطفى مسلم "على الباحث أن يبذل قصارى جهده للتعرّف على وجه المناسبة بين الآيات" ص 66 من "مباحث في التفسير الموضوعي" دمشق 1989. وانظر نصر حامد أبو زيد – "مفهوم النصّ" فصل: المناسبة بين الآيات والسور ص ص 159 – 175 وفيه اعتمد أساسا على "البرهان في علوم القرآن" للزركشي.

(4) "الإتقان" ج 2 ص 108 وأورد السيوطي قولا للرازي في تفسير سورة البقرة يؤكّد علاقة حسن النظم بالإعجاز. قال: "ومن تأمّل في لطائف نظم هذه السورة وفي بدائع ترتيبها علم أن القرآن كما أنّه معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه فهو أيضا بسبب ترتيبه ونظم آياته.." (الإتقان ج 2 ص 108).

بعض سور القرآن فحال انحصارُها في دائرة قرآنية محدودة دون اعتبارها حجّة قويّة مقنعة بما في سور القرآن من تتابع.

من ذلك مثلا ما جاء من ملاحظات شكلية في السور المبدوءة بالحروف الفواتح. فقد روعي في ترتيبها تشابه مطالعها كالذي في (الحواميم)[1] وفي (الر)[2] ولوحظ فيها ما يشبه القاعدة الدّالة على صحّة ما أدرج ضمنها من الآيات وهي أنّ "كلّ سورة بُدئت بحرف فإنّ أكثر كلماتها وحروفها مماثل له" فأحصى بعضهم أكثر من مائتي كلمة مبدوءة بـ (الر) في السور المبدوءة بها. وتواترت القاف في سورة (ق) فكان فيها: القرآن والخلق والقول والقرب والرقيب والسّائق والإلقاء في جهنّم.

وتنضاف إلى هذه الحجّة الإحصائية في تواتر الحروف حجّة صوتية تستند إلى التناسب بين مخارج الحروف في (الر) وهي مخارج حلقية متأخرة ولسانية متوسّطة وشفوية متقدّمة وبين المعاني المتناولة في السورة، حيث كلام في بداية الخلق ونهايته (الميعاد) ووسطه وهو المعاش، من تشريع وأمر ونهي... ممّا شاع في القرآن شيوعا يصعب قصره على ما بُدئ فيه من السور بـ (الر) [3] .

ومن تلك الحجج الشكلية ما تعلّق بأحجام السور تتقدّم منها في القرآن السبع الطوال ثم المئون ثم المثاني ثم المفصل [4] .

ومن ذلك أدلّة تركيبية تربط نحويا بين آخر السورة وبداية السورة الموالية لها [5] . وقد اصطلح عليه السيوطي بـ "تشابه الأطراف". فيدلّ ذلك على اتّصال لغويّ ودلالي بينهما يؤكّد تعاقبهما في الترتيب كالذي بين نهاية سورة الفيل وبداية سورة قريش ومحصّله: (فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُول لإيلاَفِ قُرَيْش) أو كالذي بين آخر (الأحقاف) وأوّل (القتال) "واتّصاله وتلاحمه بحيث أنّه لو أسقطت البسملة منه لكان

---

(1) السُوَر 40 – 46.

(2) السُوَر 10 – 15.

(3) لقد خصّصت بنت الشاطئ فصلا لفواتح السّور أيّدت فيه من انتهى من المفسّرين إلى أنّ مجيء الحروف الفواتح كان "لبيان إعجاز القرآن وأنّ الخلق عاجزون عن معارضته بمثله مع أنّه مركّب من هذه الحروف المقطّعة التي يتخاطبون بها. وقرنت بين الحروف الفواتح ومعنى الجدل في القرآن، فكلّما قوي الجدل في القرآن زاد عدد تلك الحروف وإذا هدأ الجدل فيه قلّ عددها. (ص 179 – 180 من "الإعجاز البياني للقرآن") / وانظر عن الحروف الفواتح "مفهوم النصّ – نصر حامد أبو زيد ص ص 188 – 194.

(4) انظر "الإتقان": النوع 18: جمع القرآن وترتيبه ج 1 ص 63 – 64.

(5) قال السيوطي: وهذا نوع من البديع يسمّى تشابه الأطراف. المصدر السّابق ص 90.

متصّلا اتّصالا واحدا لا تنافر فيه، كالآية الواحــدة آخـذا بعضـها بعنـق بعـض" [1] .
ونتيجته : (فَهَلْ يُهْلَكُ إلاَّ القَوْمُ الفَاسِقُونَ / الذِين كَفَرُوا وَصَدُّوا عَـنْ سَـبِيلْ اللهِ أَضَـلَّ أَعْمَالَهُم).

وهذه الحجّة، وإن بدت قويّة لاستنادها إلى المادية اللّغوية التركيبية فإنّــها، من جهة، مقصورة على بعض سور القرآن، ومن جهـة أخـرى، فـإنّ هـذه الـتراكيب التي بدت محتاج بعضـها إلى بعـض ومكمّـل بعضـها لبعـض، إنّما هـي في الحقيقـة تراكيب مستقلّ بعضها عن بعض، لا تتنزّل في سياق دلالي واحد ولا يلتفـت بعضـها إلى بعض، وإنّما كان فيها من التقديم والتأخـير كتقديـم المفعـول بـه في سـورة القتـال وتقديم المفعول لأجله في سورة قريش ما جوّز الربط بين التركيبين المختلفين.

ومن مظـاهر الاتّحـاد الشـكلي بـين السـور أن تكـون خاتمـة السـورة الثانيـة مناسبة لفاتحـة السـورة الأولى "للدلالـة علـى الاتحـاد" [2] . مـن ذلـك أن آخـر (آل عمران) وهو قوله: وَاتَّقُوا اللّهَ لَعَلَّكُم تُفْلِحُـونَ) مناسـب عنـد السـيوطي لأوّل (البقـرة) وهو: (هُدًى للمُتَّقِينَ) وذلك لأنّه ذكر (التقوى) في طرفي الكلام. وهذه حجّة ضعيفـة لا يمكن أن توكل، إن صحّت، إلا إلى محض الصدفة..

ومن الأدلّة التركيبية على هذا التوالي أن يأتي من التراكيب ما يكون مجمـلا في موضع، مفصّلا في موضع لاحق. ومنه قول الآية في (البقرة / 34): "إلاَّ إِبْلِيسَ أَبَـى وَاسْتَكْبَرَ" وقوله في (الحجر / 31)، أي بعد ثلاث عشرة سورة،: "إلاّ إبليس أبـى أن يكون مع الساجدين". فاتّضح هنا المقصود من الاستكبار ومنه أن يكون اللّفظ نكـرة في موضع فيعرّف في موضع لاحق. وقد سبقت لنا به معرفة، كقولـه في (البقـرة / 126): "اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا" (البقرة / 126) وقوله في (ابراهيـم / 35) أي بعـد اثنـتي عشـرة سورة: "اجْعَلْ هذَا البَلَدَ آمِنًا". ومن ذلك أن يتقدّم المصـدر مـن مـادّة لغويـة مـا علـى الماضي منه. وأن يتقدّم الماضي على المضارع في تدرّج نحوي وزمني كاسـتعمال القـرآن من مادّة: س / ب / ح / المصدر في (الإسراء) وهي السورة السـابعة عشـرة، والمـاضي (سـبّح) في (الحديـد) و(الحشـر) و(الصـفّ) وهـي السـور 57 و 59 و61 ثـم المضــارع. (يسبّح) في (الجمعة) و(التغابن) وهي السور 62 و 64.

---

[1] "أسرار ترتيب القرآن" ص 131.

[2] السّابق ص 78.

فدلّت هذه الحجّة على التوالي ولم تدلّ على التعاقب المباشر. وكانت، لغويا، محلّ جدال، ذلك أنّ الإجمال في "إبليس أبى واستكبر" يوضحّه السياق في الآية نفسها، وليس محتاجا إلى سور قادمة توضّحه. فقد قالت: الآية: وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لآدمَ فَسَجَدُوا إلاّ إبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكبَرَ" فدلّ الاستكبار على عصيان ابليس وتفضيل نفسه على آدم. وأمّا تقديم التنكير على التعريف والماضي على المضارع فإنّه، وإن كان صحيحا في أصل اللّغة، فإن الاستعمال البلاغي يمكن أن يقلب الوضع فيهما فيدلّ التنكير على التعريف والمضارع على الماضي والعكس بالعكس.

وتبقى للسيوطي حجّة أخيرة أخّرناها لأهمّيتها عنده وقيام كتابه "أسرار ترتيب القرآن" عليها فكانت القاعدة الموجّهة لجهوده في تبرير الترتيب الرسمي للقرآن، والقاعدة التي بنى القرآن على أساسها نظم سُوَره وهي "أنّ كلّ سورة تفصيل لإجمال ما قبلها وشرح له وإطناب لإيجازه" قال: وقد استقرّ معي ذلك في غالب سور القرآن طويلها وقصيرها": [1]

(فالبقرة) قد اشتملت على تفصيل جميع مجملات الفاتحة:

الفاتحة	البقرة
الحمد لله	آيات الدعاء (186 – 286 – 152)
رب العالمين	آيات قصّة خلق آدم وخلق الكون
الرحمان الرحيم	آيات فيها رحمة
مالك يوم الدين	آيات فيها ذكر ليوم القيامة
إيّاك نعبد	آيات فيها تشريع (صلاة، زكاة، حجّ)
الصراط المستقيم	آيات فيها ذكر لطريق الأنبياء

أمّا (آل عمران) فقد فصّلت القول في الحجّ، وقد ذكر مجملا في (البقرة) ونصّت على مآل المقتولين فقال بأنّهم عند ربّهم يُرزقون بينما ذكرتهم (البقرة) إجمالا. وفَصّلَت قصّة أُحُد، وقد ذُكر القتال مجملا في (البقرة) وفصّلت كيف تؤكل الأموال بالباطل، وقد جاء مجملا في (البقرة)... وكان ذلك دأبه مع كلّ سور القرآن يقارن بين السورتين المتتاليتين أو المتقاربتين، ويحاول أن يؤكّد نظرية الإجمال

---

[1] "أسرار ترتيب القرآن" ص 78.

والتفصيل التي يعتدّ بالانفراد بها [1] والتي ربّما حالفه التوفيق بإثبات صحّتها أحيانا، وأعوزه الدليل عليها في كثير من المواضع، فبحث لها عن عضد يسندها يستمدّه من تشابه أطراف السور مثلا أو من تعالق منطقيّ كالذي بين الطلب وتحقيق الطلب، فقد جاء في (البقرة / 129): "رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ". وجاء في (آل عمران / 164) جوابا عن ذلك الطلب: "لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ..." [2] . علما بأن الجواب عن هذا الطلب قد ورد في (البقرة / 213) نفسها، وورد أيضا في (الجمعة / 2) [3] . ومن ذلك التعالق أن اختصت (البقرة) بآدم "لأنّها أوّل السور وآدم أوّل في الوجود وسابق" علما بأنّ قصّة آدم قد توزّعت في القرآن بعضها في سورة الأعراف وبعضها في سورة طه.

والظاهر من تبنّي السيوطي قاعدة الإجمال والتفصيل قانونا متحكّما في ترتيب السور القرآنية أنّه: وإن بدا في بعض المواضع، تبريرا وجيها، فإنّ فيه، في كثير من الأحيان، من التعسّف ما يدعو إلى الشكّ فيه والاحتراز من تعميمه [4] ، لا سيّما وأن السيوطي قد رأى، في عديد المناسبات، حاجة إلى تدعيم هذه القاعدة بما ليس منها من الأدلّة، وأنّ هذا القانون - الذي استدعى منه غوصا على معاني القرآن وتدقيقا في النظر وعمقا فيه - لم يسبق لغيره من مفسّرين ودارسين ومدافعين عن ترتيب القرآن، أن اهتدوا إليه وشعروا به. وإنّما كان ذلك، في ظنّنا، لأنّ ترتيب القرآن على هذه العلّة أو تلك ممّا عدّدناه آنفا، لا يمثّل قاعدة مطّردة ورابطا ثابتا بين السور. ولو كان كذلك لَيَسُرَ على الدارسين قبله إدراكه واستثماره في مسألة خطيرة كهذه المسألة.

---

(1) قال السيوطي في خاتمة بحثه: "وهذا آخر ما منّ الله به عليّ من استخراج مناسبات ترتيب السّور، وكلّه من مستنبطاتي ولم أعثر فيه على شيء لغيري إلاّ النزر اليسير الذي صرّحت بعزوي له.." (ص 162).

(2) لقد ورد في البقرة (الآية 213).

(3) الجمعة 2 وهي السورة 62.

(4) من ذلك تبريره للعلاقة بين "النساء" و"المائدة" قال: لمّا وقع في سورة النساء: إنّا أنزلنا إليك الكتاب بالحقّ لتحكم بين الناس (الآية 105) فكانت نازلة في قصّة سارق سرق درعا فصّل في سورة المائدة أحكام السرّاق والخائنين. ومن ذلك أن سورة الأنعام وهي السورة السادسة قد توسّعت في بدء الخلق حتّى تساءل السيوطي عن إمكانيّة تقدّمها في الرتبة على البقرة فأجاب: المقصود إنّما هو العبادة، فقدّم ما هو الأهمّ في نظر الشّرع ولأنّ علم بدء الخلق كالفضلة وعلوم الأحكام والتكاليف متعيّن على كلّ واحد. ص 98.

بل إن من الدارسين مَن رفض رفضا واعيا وموضوعيا أن يكون بين آي القرآن وبين سوره من الروابط المعنوية والشكلية ما يؤلّف نسيجا واحدا ومقاطع متجانسة. من ذلك ما نسبه السيوطي إلى الشيخ عزّ الدين بن عبد السلام. قال: "المناسبة علم حسن لكن يشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متّحد مرتبط أوّله بآخره، فإن وقع على أسباب مختلفة لم يقع فيه ارتباط، ومن ربط ذلك فهو متكلّف بما لا يقدر عليه إلاّ بربط ركيك... فإنّ القرآن نزل في نيف وعشرين سنة في أحكام مختلفة شرّعت لأسباب مختلفة، وما كان كذلك لا يتأتّى ربط بعضه ببعض" [1] .

إلا أنّه من الجائز، في ظنّنا، إن سلّمنا بغياب الرابط الظاهر المتواتر بين الآيات والسور أن يكون ذلك الغياب هو الميزة الأسلوبية لبنية النصّ القرآني، فلا تكون السورة الواحدة مختصّة بموضوع واحد [2] ، بل أن تتناول السورة الواحدة كلّ المعاني القرآنية المتواترة أو جلّها، في درجات متفاوتة من الاهتمام والتوسّع بأساليب بلاغية متواترة، تعبّر أينما وجّهت النظر في المصحف عن قوّة مركزية هي الله في علاقته بالإنسان يدعوه إلى الإيمان، وإلى الإسلام يتوسّل إليهما ببيان قدرته وعظمته، وبالترغيب والترهيب للمؤمنين والمشركين. ويمكن أن يقال في بناء القرآن ما قيل في إعجازه: كلّ السور مضطلعة بالمعاني القرآنية الأساسية، وفي ذلك سرّ اتّحادها وتراشحها. ويكون الأهمّ من البنية المعنوية بديع الأسلوب الذي توشّحت به.

والحاصل أن السيوطي قد ساهم مساهمة المسلم السنّي في إقامة الدليل المادّي على أن ترتيب القرآن في سوره وآياته ترتيب توقيفيّ سهر الرسول بنفسه على إنجازه كلّه أو جلّه بوحي من الله وتوجيه من جبريل. وأنّ ذلك الترتيب متجسّد في المصحف العثماني. وبذلك يكون المصحف العثماني هو النصّ المعتمد في تفقّه الدين واستنباط الأحكام الشرعية. ويكون ذلك النصّ نصّا مقدّسا عالِما بالغيب ومهيّئا مسبّقا، لجميع الأوضاع في حياة الرسول، الآيات المفسّرة أو المشرّعة. فكان نزوله

(1) "الإتقان " ج 2 ص 108.

(2) يعتبر محمود السيّد شيخون "تداخل القرآن في أبحاثه ومواضيعه خاصّية من خاصّيات القرآن الأسلوبية (ص 75 – 76) من "الإعجاز في نظم القرآن".

منجّما مراعيا تدرّجا في الدعوة والتشريع، وكان تأليفه متقدّما، ونزوله إلى السماء الدّنيا جملةً وترتيب نزوله غير ترتيب تلاوته [1] .

أمّا حرص السيوطي وغيره على تبرير البنية العثمانية للقرآن فأوضح أسبابه ما يتعرّض له المصحف العثماني، بشهادة السيوطي نفسه، من طعن في المدوّنة القرآنية، في عدد آياتها وسورها، وفي الترتيب التي وردت عليه [2] . وهو طعن يتراوح، في حجم القرآن، من اختلاف جزئي بين أهل السنّة أنفسهم في الآية أو الآيتين إلى اختلاف جوهري بين المذاهب يستفحل حجمه ليشمل السورة بأكملها أو حتّى القرآن برمّته كالمصحف المنسوب إلى فاطمة المعتمد عند بعض الشيعة. أمّا الطعن في ترتيب القرآن فتراوح، هو أيضا، بين الاختلاف الجزئي الداخلي بين بعض السور [3] إلى اختلاف جوهري يرتّب فيه المصحف بحسب نزوله، وهو ما وُصف به مصحف عليّ بن أبي طالب أوّله: اقرأ باسم ربّك، يليه المكّي يليه المدني [4] .

3. 2) خصائص التركيب القرآني من خلال معارضته

لقد كان من أمارات النبوّة إعجاز القرآن. وكان من أمارات الإعجاز تحدّي من بقلبه ريب أن يأتي بمثله. واستقرّ في التراث الإعجازي والبلاغي والنقدي أمران: أنّ معارضة القرآن قد وقعت، وأنّها من الضعف أو السّخف بحيث لا تمثّل البتّة كلاما يمكن أن ينافس القرآن في بيانه وفصاحته. ولا غرابة في ذلك، فقد نُسبت معارضة القرآن إلى رجال مناوئين للإسلام منهم من ادّعى النبوّة من أمثال مسيلمة الكذّاب ومنهم من اتّهم في دينه من أمثال عبد الله بن المقفّع. وقد وصلنا، حسب

---

(1) انظر "أسرار ترتيب القرآن" ص 68 – 69.

(2) انظر "الإتقان" النوعان: الثامن عشر: في جمعه وترتيبه / والتاسع عشر: في عدد سوره وآياته وكلماته وحروفه وانظر مقال عبد المجيد الشرفي: في قراءة التراث الديني "الإتقان في علوم القرآن" أنموذجا ص 20 – 22).

(3) قال السيوطي: الخلاف خاصّ بترتيب السور في الأقسام الأربعة، وأمّا نفس الأقسام الأربعة من تقديم الطوال ثمّ المئين ثم المثاني ثمّ المفصّل فهذا ينبغي أن يُقطع بأنّه توقيفي (أسرار ترتيب القرآن ص 77 وذكر فيه مصحف ابن مسعود وقد بدأه بالبقرة ثمّ النساء ثمّ آل عمران ص 68.

(4) "أسرار ترتيب القرآن" ص 68 والملاحظ أنّنا ركّزنا في دراسة البنية القرآنية على العلاقات بين السور خاصّة. وندرج الكلام في العلاقات بين الآيات في باب الفصل والوصل.

اطّلاعنا، عن هذين الرجلين من المعارضات، وإن كان قليلا، ما لم يصلنا عن غيرهما.

أمّا الرد على هؤلاء فقد كان واضحا وصريحا لا يخفى فيه تحامل عليهم[1] وطعن في أقوالهم يشير إلى ما فيها من ضعف في المعنى وفساد في النظم، والمسألة، وإن كان هذا ملخّصها، أكثر تعقيدا من ذلك. فنحن إزاء مدوّنة في معارضة القرآن لا تناسب في ضآلة حجمها خطورة هذا المنفذ إلى الطعن في القرآن لا سيّما وأن الذي وصلنا عن مسيلمة مثلا فيه من السخف ما يبعث، كما قلنا آنفا، على الشكّ في صحّته [2]. وأن الذي نُسب إلى ابن المقفّع مشكوك في صحّة نسبته إليه وأنّ قائمة مدّعيي النبوّة وزنادقة الإسلام قائمة طويلة. وأن الزندقة من التّهم السياسية الخطيرة التي يسهل إلصاقها بمن تراد الإساءة إليه والتخلّص منه... فلهذه الأسباب ولغيرها حفت بمعارضة القرآن في حركتها التاريخية وفي الأعلام المنسوبة إليهم وفي المادّة المنقولة عنهم من الغموض ما يستدعي البحث والتوضيح.

وذلك ليس مطلبنا في هذا المقام. لكنّنا قانعون من ذلك بما انتهى إلينا، على ضآلته، نريد التعرّف على مختلف الأشكال التي ورد عليها، وعلى مختلف الأساليب القرآنية التي نسج على منوالها ذلك أنّ معارضة القرآن مهما كان قائلها ومهما كانت مقاصده هي محاكاة بوجه من الوجوه لأسلوب من أساليب القرآن. وبصرف النظر عن مدى توفيق المعارض فيما عارض، فإنّ اختياره في المعارضة بناءَ الكلام على أسلوب قرآني معيّن لدليل على أنّ ذلك الأسلوب هو عنده، عن وعي منه أو عن غير وعي، من الأنماط التركيبية المميّزة للقرآن بل هي، ربّما، أبرز ما يختصّ به تركيبه ويلفت النظر إليه. وبذلك يكون الوقوف على أوجه الشبه بين القرآن والنصوص المعارضة له وقوفا على أبرز خصائص التركيب القرآني.

---

(1) من ذلك نعت صاحب "الرسالة العسجدية" ابنَ المقفّع مرّات عديدة بالجاهل، أو قوله نقلا عمّن أخذ عنهم: انظروا – رحمكم الله – إلى صفاقة هذا الإنسان كيف جاء إلى ألفاظ القرآن فحرّفها عن مواضعها. ص 74 ومن مواقف المحدثين إعراض بنت الشاطئ عن معارضة مسيلمة بقولها: لم نر الوقوف عند ما نقله بعضهم من هذيان مسيلمة الكذاب وأمثاله ممّن ادّعوا النبوّة بعد عصر المبعث، فهي أهون من أن توضع في الميزان أو تدخل في القضيّة الكبرى للتحدّي والمعاجزة (هامش ص 80 من "الإعجاز البياني).

(2) وقد أقرّ صاحب "الرسالة العسجدية" بذلك قائلا: "وقد قيل إنّ مسيلمة وإن كان كذابا وقحا فإنّه كان رجلا من العرب ولم يبلغ به جهله إلى أن يدّعي أنّه يعارض بمثل ما يأتي به من السخافات القرآن الكريم، لأنه لو فعل ذلك لكان يفتضح بين قومه، وإنّما كان يوردها ويدّعي أنّها منزّلة عليه من عند الله تعالى. ص 63. ص 187 وما بعدها من Josef Van = Some fragments

ويحسن بنا، قبل النظر في النصوص المعارضة أن نوضّح المقصود من المعارضة وأن نعرّف بمختلف الأشكال المنتمية إليها. ذلك لأنّنا نحمّل هذا المصطلح دلالة أوسع من تلك التي يحدّدها التراث النقدي حيث يكون التباري بين المبدعَيْن في الشعر خاصّة تباريا بلاغيا يتناول الشاعران المعنى نفسه أو يتناولان معنيين مختلفين وتكون الغلبة لمَن كان منهما الأفصح في معالجة ذلك المعنى بناءً على سنّة شعرية مضبوطة. فلم يكن ذلك شكلا من أشكال معارضة القرآن بل هو أشهرها وميزته أنّ قصد المعارضة فيه الطعن في إعجاز القرآن وإقامة الحجّة على أنّ الفصاحة البشرية مساوية لفصاحة القرآن بل ربّما كانت متقدّمة عليها[1].

والملاحظ أن التراث النقدي والإعجازي، باستثناء أبي بكر الباقلاني، لم يعتبر الشعر العربي معارضة للقرآن، فلم يوازن بين فصاحة الشّعر وفصاحة القرآن، ورغم احتمال المنظرين أن يصدر عن الإنسان، أحيانا وعلى غير انتظام، من فصيح القول وعجيبه ما قد يرتقي إلى رتبة القرآن فإن الدفاع عن إعجاز القرآن اقتضى السكوت عن الإبداع الشعري والتركيز، مثل فعل الباقلاني، على مفاسده، واقتضى أن تُحصر معارضة القرآن في قرآن مسيلمة وقرآن بعض الزنادقة الذي راموا التشبّه بأسلوب القرآن نثرا [2] .

أمّا الذي نضيفه إلى معارضة القرآن تجوّزا فضرب منه تدعّي الشيعة أنّه من القرآن وأنّها منفردة بامتلاكه، ونخصّ بالذكر منه والتحليل سورة النورين أو سورة

---

(1) وينسبُ إلى بعض معارضي القرآن القول بأن السبب في إعجاز القرآن شهرته وتردّده على الأسماع والألسنة، ولو أتيح لمعارضته أن تذيع ذيوعه لرسخت في الأذهان رسوخه. يُروى أنّه قيل للمعرّي في ما عارض به القرآن: ما هذا إلا جيّد غير أنّه ليس عليه طلاوة القرآن فقال: حتّى تصقله الألسن في المحاريب أربعمائة سنة وعند ذلك انظروا كيف يكون (إعجاز القرآن للرافعي ص 209 – 210) ونسب إلى ابن المقفّع في هذا المعنى: "وبقي أن تستوي حالتا الكلامين (القرآن والمعارضة) بأن لا يتفاضل الاعتقاد فيهما فيعظّم أحدهما ويصغّر الآخر، ثمّ يكثّر تلاوة أحدهما كما أكثر تلاوة الآخر فيستعذب ألفاظ أحدهما كما يستعذب ألفاظ الآخر ويستفصحه كما استفصح الأوّل. فبالإلف يعذُب المتلوّ ويُستلذ المأكول والمشروب والمنكوح، وبالتنكّر يُنفر ويُبعد عن الصواب، ولتُمدّ به الحنجرة كما تُمدّ بغيره (ص 159 من:
Josef Van Ess = Some fragments of the mu aradat Al Qur an... p 159.

(2) مع ملاحظة أن Josef Van Ess لم ير في معارضة ابن المقفع تطاولا على القرآن وتشكيكا في إعجازه، بل ذهب إلى أنّها توظيف للفصاحة القرآنية يستعين بها ابن المقفع على معالجة قضايا عصره بأسلوب قرآني بديع، من ذلك تعريضه بالأمويين يُحلّهم في الفساد عاد وثمود. يقول: "تأمّل صنيع الله بأهل الشام وقد شملتها الآثام، وكثر فيها الإجرام، فيومئذ أظلّتهم الآطام، والقادمين من الشرق بالخيام، إنّ ربّك صبّ عليهم سوء العذاب، إنّه لا يعجّل العقاب، وله الأجزاء الأوفى يوم الثواب. (ص 156).

الولاية [1] ومصحف فاطمة [2] . ولسنا نريد من ذلك التحقيق في المدوّنة القرآنيـة، وفي مدى صحّة المزاعم الشيعيّة، وإنّما الذي يعنينا أنّ نتبيّن علاقة ما معنوية أو أسـلوبية بين قرآن الشيعة والمصحـف العثمـاني، فـأن تكـون تلـك العلاقـة علاقـة مشـابهـة أو علاقـة مخالفـة فإنّـها لا محالـة مثبتـة بالإيجـاب أو بـالخلف جملـة مـن السـمات القرآنية، وهي دالّة - إن اتّضح اختلاف بين القرآنين - أن القرآن الشيعي ضرب مـن المعارضة ما دام ساعيا إلى محاكاة المصحف العثماني إلى حـدّ الالتبـاس بـه والاتّحـاد فيه. إلاّ أنّه لن يكون كالمعارضة البلاغية لا في شكلها ولا في مضمونها ولا في مقصدهـا لأنّ القصد هنا ليس في الطعن في المصحف العثماني وإنّما هو في إقامة الحجّة على مـا بين القرآنين من أواصر الصلة والنسب. فإذا ثبت أنّهما جميعا من عنـد الله ثبـت أنّ أهل السنّة قد تعمّدوا إلغاء ما تدّعي الشيعة أنّه من كلام الله.

ونضيف إلى ما قد يعدّ من معارضة القرآن تجـوّزا مـا ورد مـن طُـرف ونـوادر على لسان الأعراب خاصّة [3] ، يسمعون القرآن فترتسم منه في النفس، لفرط سماعـه، ملامح معنوية وأسلوبية، فإذا نُسي القرآن رسبت منه في الـذات عصارتـه، وإذا تـلاه القارئ بعد أن كان نسـيه مَـزَجَ فيـه، في معانيـه وأسـلوبه، بـين مـا استقرّ منـه في

---

(1) أوردها إحسان إلاهي ظهير في كتابه: "الشيعة والسنّة" وكتابه "الشيعة والقـرآن" وقـدّم منـها نسـخة مصوّرة عن كتاب "فصل الخطاب" للنوري الطبرسي، وقـدّم لهـا بشـاهد منقـول عـن صـاحب كتـاب دبستان المذاهب وهو قوله: "وبعضهم يقولون إنّ عثمان أحرق المصاحف وأتلف السّور الـتي كـانت في فضل عليّ وأهل بيته عليهم السلام منها هذه السورة. ص 18 من "القرآن والشيعة".

(2) يورد إسحان إلاهي ظهير عن الكليني خبرا عن أبي عبد الله عليه السلام في "ذكر الصحيفـة والجفـر والجامعة ومصحف فاطمة عليها السلام" أمّا "الجامعة فـ "صحيفة طولها سبعون ذراعا بـذراع رسـول الله صلّى الله عليه وآله، وإملائه، فيها كلّ حلال وحرام" وأمّـا الجفر فـ "وعـاء مـن أدم فيـه علـم النبيين والوصيين.." وأمّا مصحف فاطمة فـ "مصحف فيه مثل قرآنكم هذا ثلاث مرّات، والله ما فيـه من قرآنكم حرف واحد" (ص 31 – 32 من "الشيعة والقرآن).

وعن الكليني: "رُوي عن جابر بن عبد الله الأنصاري يحدّث والد أبي عبد الله عليه السلام قال: أشهد بالله أنّي دخلت على أمّك فاطمة عليها السلام في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم فهنّيتها بولادة الحسين ورأيتُ في يديها لوحا أخضر ظننت أنّه من زمرّد ورأيت فيه كتابا أبيض شبه لون الشمس فقلت لها: بأبي وأمّي يا بنت رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم ما هذا اللّوح؟ فقالت: هذا لوح أهداه الله إلى رسوله صلّى الله عليه وآله وسلّم فيه اسم أبي واسم بعلي واسم ابنيّ واسم الأوصياء من وُلدي وأعطانيه أبي ليبشّرني بذلك" (الكليني – "كتاب الحجّة ص 471).

(3) "الرسالة العسجدية" ص 76 – 78.

الذاكرة وما ابتدعه الأعرابي لسدّ ثغرات النصّ والرّبط بين أجزائـه فَيُصَلّي الأعرابـي بقومه بقوله: "ألا يا مهلك الفيل ومن سار مـع الفيـل، بطـير صبّـها الله علـى القـوم أبابيل، رمتهم بجلاميد أتت من طين سجّيل، فكان الكيد كيد القوم في كدّ وتضليـل، فأضحى القوم بالقاع كعصف ثم مأكول". فلمّا انقضت الصلاة قالوا: "هذا والله كتـاب الله المنزّل بعينه" [1] . وهذا الضرب من التـأليف، وإن لم يكـن مـن المعارضـة، نَسْـجٌ على منوال القرآن يحتفظ فيه المرتجل بروح القرآن ويضفي عليه الأعرابي، وهو مثـال الفصاحة العربية، من جزيل طبعه ما لا يتردّد قومه في نعتـه بـالقرآن. وهـذا الطُـرف الأعرابية نماذج من مختارات القرآن ومن ردود الفعل الارتسـامية المشـيرة، بصـورة لا شعورية، إلى ما اعتبرته النفس المتلقّية مـن الخصـائص القرآنيـة، فكـانت، مـن هـذه الجهة، مفيدة دون أن تكون قاصدة إلى منافسة القرآن أو مواجهته.

إن هذه الأشكال المختلفة من الكتابة على النمط القرآني تجمع بينــها، علـى اختلافها، جملة من العناصر، وتتوفّر فيها جملة من الشروط العامّة كـأنّ المعارضـة لا تكون بدونها وكأنّها تمثلّ الميزة الكبرى في الأسلوب القرآنـي وأهمّـها مركزيـة الـذات المتكلّمة: إذ كلّ المعارضات خطاب في أمر من الأمور نابع من الأنا أو النحـن، موجّـه إلى متلقّ هـو (الأنـتَ) أو (الأنتـم) أو (الهُـمْ) علـى وجـه الاسـتعلاء، ويتجسـد ذلـك الاستعلاء في صور متعدّدة أشهرها الأمر والنهي والوعد والوعيد والـترغيب والـترهيب في موضوع قرآني مركزي هو طاعة الأنا، وانقسام الناس فيه ما بين مطيع وكافر.

والناظر في معارضات القرآن يراها تتلبّس، بصـورة لا شـعورية، بـهذا النفَـس القرآني وتلهج لهجته وتوزّع الأدوار في الكون على الأسـاس الـذي أقامـه القـرآن ومـا انفكّ يرسّخه طوال النصّ القرآني معنـى قرآنيـا جوهريـا. وقـد الـتزمت بـهذا المعنـى القرآني حتّى المعارضات التي نُعتت بالسخافة. ذلك أن مسيلمة، وقد نُسب معظمــها إليه، أراد من خـلال كلامه في الفيـل وفي الضفدعـة، والله لم يسـتح أن يضـرب مثـلا بعوضة وما دونها، أن يقيم الحجّة على قدرة الخالق وسـير الكـون حسـب مشـيئته، فيكون شأن الضفدعة فيه عبرة لمن يعتبر قـال: "يـا ضفـدع بنـت ضفدعـين نقّـي مـا تنقّين أعلاك في الماء وأسفلك في الطين، لا الشارب تمنعين ولا الماء تكدّرين" [2] .

---

[1] السّابق ص 77 وانظر أيضا ص 78 و 79.

[2] "الرسالة العجسدية" ص 65.

وبالإضافة إلى هذا المعنى المركزي القائم ضمنيا في المعارضات، فإنّها قد عمدت، للتعبير عنه، إلى اقتباس بعض التراكيب القرآنية المتواترة. والقصد من ذلك إمّا إقامة الدليل على أنّ هذا القول هو من عند الله حقّا وأنّه والمصحف العثماني سواء وذلك شأن القرآن الشيعي مثلا، وإمّا لفت النظر إلى أن المراد من القول هو تحدّي القرآن والإبداع على منواله وَلَوْلاَ ذلك الاقتباس ما فهم القارئ مقصد الكاتب المعارض ولَعدَّ كلامه مجرّد جنس من أجناس الأدب المختلفة، وذلك شأن ما نُسب إلى ابن المقفّع من قبيل: "ألا إنّ الذين اتّخذوا إلاها من دون الواحد القهّار لبئس ما يصنعون ولا يكونوا كالذين آمنوا ثم لم يثمر إيمانهم لظلمهم: أولئك عليهم غضب من ربّهم وهم لا يهتدون" [1] .

والمقتبس في هذه المعارضات لم يكن نقلا أمينا عن القرآن يفصل الكاتب بينه وبين كلامه فصلا ينبّه إلى الحدود بينهما وإلى نيّة تزيين الكلام البشري بشيء من كلام الله، وإنّما هو اقتباس يتعمّد المعارض التصرّف فيه تصرّفا طفيفا لا يطمس سماته القرآنية ويكون صنيعه في التركيب القرآني قريبا من الذي يطرأ عليه من اختلاف القراءات [2] . وأبرز القوالب القرآنية الواردة فيما أمكن الاطّلاع عليه من المعارضات:

3. 2. 1) الخصائص المعنوية (أغراض القرآن)

الوحدانية

- إنّي أنا الله لا إله إلاّ أنا (مرّتان في مصحف فاطمة)
- الله العزيز الحكيم (مصحف فاطمة)
- يفعل الله ما يشاء لا إله إلاّ هو الرحمان الرحيم (سورة الولاية)

الرسول والرسالة

- هذا كتاب من الله العزيز الحكيم (مصحف فاطمة)

---

(1) السابق ص 76.

(2) انظر مثلا قراءة ابن مسعود: من الاختلاف المعجمي: اهدنا ← أرشدنا (الفاتحة/5) مشوا فيه ← مرّوا فيه ومضوا فيه (البقرة / 19 – 20) اُدعُ ← سَل (البقرة / 64 – 68) من الاختلاف النحويّ: يُضلّ به كثيرا ويهدي به كثيرا ← يضلّ به كَثيرٌ ويهدي به كثيرٌ (البقرة / 24 – 26) أرِنا مناسكنا ← أرهم مناسكهم (البقرة / 122 – 128) من الحذف أو الزيادة: ليس البرّ ← لا تحسبنّ البرّ ← لا تحسبنّ أنّ البرّ (قراءة ابن أبي داود) (البقرة / 172 – 177) وإن يأتوكم أسارى تفادوهم ← وإن يؤخذوا تفدوهم (البقرة / 79 – 85) عن كتاب المصاحف للحافظ السجستاني – تقديم آرثر جفري ط. مصر ط. 1 1936.

- نزل به الروح الأمين من عند ربّ العالمين (مصحف فاطمة)
- وإنّي فضّلتك على الأنبياء (مصحف فاطمة)
- إنّي لم ابعث نبيًا... إلا جعلت له وصيًا (مصحف فاطمة)
- فإيّاي فاعبُد وعليّ فتوكّل (مصحف فاطمة)
- فسبّح باسم ربّك وكن من الساجدين (سورة الولاية)
- يا أيّها الرسول قد أنزلنا إليك آيات بيّنات... (سورة الولاية)

الوعـــد

- أولئك عليهم صلوات مـن ربّـهم ورحمـة وأولئـك هـم المـهتدون (مصحـف فاطمة)
- حقّ القول (منّي) لأكرمّن مثوى (جعفر). (مصحف فاطمة).
- إنّ الذين يوفون بعـهد الله ورسـوله في آيـات لهـم جنّـات نعيـم. (سـورة الولاية).
- إنّ الله لذو مغفرة وأجر عظيم. (سورة الولاية).

الوعيـد

وصف الذين كفروا:

- الذين اتّخذوا من دوني نصيرا (ابن المقفّع)
- إنّه خبير بما يعملون / لبئس ما يصنعون (ابن المقفّع)
- من يتّخذ أندادا من دون الله (ابن المقفّع).
- مَن غيّر آية من كتابي فقد افترى عليّ (مصحف فاطمة)
- والذين كفروا مـن بعـد مـا آمنـوا بنقضـهم ميثاقـهم ومـا عـاهدهم الرسـول عليه... (سورة الولاية).

مصير الذين كفروا

- غضب الله عليهم (ابن المقفّع)
- أولئك عليهم غضب من ربّهم / وهم لا يهتدون (ابن المقفّع)
- إنّ ربّك صبّ عليهم سوء العذاب (ابن المقفّع)
- إنّه لا يعجّل العقاب وله الأجزاء الأوفى يوم الثواب (ابن المقفّع)
- ويل للمفترين الجاحدين (مصحف فاطمة)

– فمَن رجا غير فضلي أو خاف غير عدلي عذّبته عذابا لا أعذّب به أحدا من العالمين. (مصحف فاطمة)

– ومن يتولّ عن أمري فإنّي مرجعه، فليتمتّعوا بكفرهم قليلا فلا تسأل عن الناكثين (سورة الولاية).

– قد مكر الذين من قبلهم برسلهم فأخذناهم بمكرهم. (سورة الولاية).

– إنّ الله قد أهلك عادا وثمودا بما كسبوا وجعلهم لكم تذكرة فلا تتّقون (سورة الولاية)

– إنّ الله يجمعهم في يوم الحشر فلا يستطيعون الجواب حين يُسألون. إن الجحيم مأواهم وإنّ الله عليهم حكيم... قد خسر الذين كانوا عن آياتي وحكمي معرضين... سيجعل الأغلال في أعناقهم وهم على أعمالهم يندمون. (سورة الولاية).

3. 2. 2) أساليب قرآنية

وبالإضافة إلى هذه الأغراض القرآنية الأساسية تقتبس من القرآن شكلَها ومضمونها حول الدعوة إلى الدين ومقتضياتها، فإنّ أساليب قرآنية معيّنة قد لفتت نظر المعارضين فأحسّوا أنّها من مميّزاته التركيبية لشدّة تواترها فيه أو لانفراده بها، فتكون استعارة القالب القرآني بشكله دون مضمونه دليلا على أنّه من الخصائص الأسلوبية فيه. وأبرز تلك القوالب.

3. 2. 2. 1) القَسَم

القسَم أسلوب من أساليب التوكيد معروف عند العرب ومستعمل قبل أن يستعمله القرآن. وقد تناول منه سيبويه والنحاة بعده أشكالا نطقت بها العرب ولم تكن لها حظوة في القرآن نذكر منها (لعَمْر اللهِ وأيمُ اللهِ وأيمنُ اللهِ و والله وإي هَا اللهِ ذا..) [1] وتميّز القرآن بالقسَم بحرف

---

[1] باب ما يكون من قبل المحلوف به عوضا من اللفظ بالواو (سيبوية "الكتاب" – تحقيق عبد السلام هارون – القاهرة د. ت. ج 3 ص 499 وما بعدها وانظر باب القسم في شرح المفصّل لابن يعيش – القاهرة د.ت. ج 9 ص 90. وإنّه من الطريف ملاحظة إعراض القرآن عن أدوات القَسم العربية الشائعة وإعراضه عن المحلوف به الشّائع عندهم وهو "الله" فلم يُقسم بـ (والله) حسب إحصائنا إلا مرّة واحدة وكان قسما مرزيًا على لسان المشركين (قالُوا وَاللهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ – الأنعام / 23) ولم يُقسم بـ (لعمرك) إلا مرة واحدة (لعمرك إنّهم لفي سكرتهم يعمهون / 72) ولَم يقسم بالأيم والأيمان في أسلوب إنشائي ولو مرّة واحدة وإن جاء لها ذكر في أساليب خبرية عديدة من قبيل: "وَأَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الأُمَمِ – فاطر / 42).

التاء [1] ، ولكنه تميّز خاصّة بالقسَم بعناصر في الوجود تتجلّى فيها وفي غيرها عظمة الخالق وحكمته كاللّيل والنهار والشمس والقمر... فلم يُقسم بذاته بقدر ما أقسم بما صدر عنها كناية عن قدرتها وجلالها. فإذا احتلّ هذا الأسلوب القسَمي، زيادة على تواتره وطرافته، صدارة السور التي يرد فيها أدركنا أنّه خاصّية معنوية وتركيبية في القرآن، وفهمنا لِمَ كان القسَم بغير الله من عناصر الكون الطبيعية والحيوانية والبشرية من أبرز الأساليب التي لفتت نظر المعارضين فقلّدوها تقليدا يدل، وإن بدا سخيفا، على أنّ هذا الشكل من القسَم قرآني [2] . وقد جاءت معارضة القسَم القرآني على ثلاثة أضرب:

1 - واو القسم + المقسَم به اسما جامدا + نعت مفرد =

فقد نسب إلى مسيلمة: والليل الأطحم (الأسود) والذئب الأدلم (الأسود الطويل) والجذع الأزلم (الدهر)... ونسب إليه أيضا: واللّيل الدّامس والذئب الهامس... وله أيضا: والشاة السوداء واللبن الأبيض... [3]

2 - واو القسم + المقسَم به اسما جامدا + نعت بالإضافة المضاف فيها هو "ذات" =

وهذا الضرب من القسم يحاكي قوله تعالى: (والسماء ذات البروج..)(البروج1) أو (والسّماء ذات الرجع... والأرض ذات الصّدع..) (الطارق 11 - 12) فنُسب إلى بعض الأعراب: والسماء ذات البروج والخيل ذات السّروج والأرض ذات الفروج.. [4]

3 - واو القسم + المقسَم به مشتقّ + مفعول به من مادّة المقسَم به أو من غيرها =

فنُسب إلى مسيلمة: والخابزات خبزا والثاردات ثردا واللاقمات لقما... وقوله: والمبديات زرعا والحاصدات حصدا والذاريات قمحا والطاحنات طحنا... [5] وهو في ذلك يحاكي أسلوبا قرآنيا مشهورا.

---

(1) سبع مرّات منها: "تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ" - (الشعراء / 97).

(2) انظر الهامش ص 411 من هذا البحث حيث نبّه توفيق فهد إلى العلاقة بين أسلوب القرآن في القسم وأسلوب الكهّان فيه.

(3) عن تاريخ الطبري. ط. بيروت د. ت. تحقيق أبو الفضل ابراهيم ج 3 ص 283.

(4) "الرسالة المسجدية" ص 77.

(5) السّابق ص 65.

3. 2. 2. 2) الجملة الاسمية الموصولة

لم يخف على المعارضين أن كلام الله قد تعلّق بصنفين من البشر أساسا: المؤمنين والمشركين، وأنّ الأسلوب الذي اتّخذه في مخاطبتهم والإخبار عنهم هو أسلوب التلميح دون التصريح بأسمائهم وبالأحداث الباعثة إلى الكلام في شأنهم ممّا اصطلح عليه المفسّرون بأسباب النزول. فكان ذلك ضربا من التعميم يقدّم الصفة على الموصوف ويقدم العامّ على الخاصّ ويجعل من القرآن نصّا خالدا متجاوزا المكان والزمان. وقد تجسّد ذلك الأسلوب في جملة اسمية مؤكدة بـ "إنّ" أو "إمّا" أو "ألا إنّ"... المبتدأ فيها اسم موصول جمع خاصّ وقد يكون مشتركا، والخبر فيها اسم إشارة هو: أولئك أو جملة فعلية مبدوءة بالفعل الجامد المؤكّد: "لبئس".

من ذلك ما نُسب إلى ابن المقفّع

- وأمّا الذين يزعمون... أولئك ممّن غضب الله عليهم...
- الذين اتّخذوا من دوني نصيرا... أولئك لا يجدون وليّا...
- الذين آمنوا ثمّ لم يثمر إيمانهم... أولئك عليهم غضب من ربّهم...
- ألا إن الذين اتّخذوا إلاها من دون الواحد القهّار... لبئس ما يصنعون.... [1]

3. 2. 2. 3) السّجع والازدواج والتقديم والتأخير

لقد تولّى المعارضون تقطيع الكلام على الصورة التي اتّبعها القرآن، فهو من المنثور الذي تساوت مقاطعه يوصل بينها أحيانا ويفصل بعضها عن بعض أحيانا أخرى. ورغم أنّ القرآن لا يلتزم بالسّجع التزاما مطلقا فإن معارضته كادت لا تتخلّى عنه، فاقتضى منهم الحرص على التسجيع ما اقتضاه من القرآن من تقديم وتأخير كالذي في: "وثيابك فطهّر والرجس فاهجر (المدثّر / 4). فتعالقت هذه الظواهر الثلاثة: السجع والازدواج والتقديم والتأخير وإن جاز استقلال بعضها عن بعض وحضور بعضها دون البعض الآخر، لتمثّل خاصّية تركيبية قرآنية بارزة تقيّدت بها المعارضة تقيّدا دائما.

نستشهد على ذلك بقول مسيلمة:

---

[1] "الرسالة العسجدية" ص 71 – 76.

يا ضفدع بنت ضفدعين / نقّي ما تنقّين / أعلاك في الماء وأسفلك في الطين / لا الشارب تمنعين / ولا الماء تكدّرين...

أو قوله: فقد فُضّلتم على أهل الوبر / وما سبقكم أهل المدر / ريفكم فامنعوه / والمعترّ فآووه / والباغي فناوئوه / ... [1]

3. 2. 2. 4) التوكيد

لقد تردّد في النصوص المعارضة استعمال التوكيد للغرض الذي وظّفه فيه القرآن وهو تأكيد القدرة الإلاهية. وقد سلك المعارضون في آداء التوكيد مسلكين قرآنيين:

1 - توكيد لفظي باستخدام الضمير المنفصل الغائب ومنه:

إنّ ربّك هو أعلم بمَن حاد (ابن المقفّع)

ويكون ذلك الضمير المنفصل الغائب في مقطع منفيّ معطوف مسند إلى نائب الفاعل. ومنه:

لا يجدون وليّا ولا هم يُنصرون (ابن المقفّع)

إنّا لهم محضرون في يوم لا يغني عنهم شيء ولا هم يُرحمون (سورة الولاية).

2 - توكيد معنوي باستعمال لفظة "أجمعين"، وقد كان التوكيد بمادة: ج / م / ع / ظاهرة أسلوبية بارزة [2] فممّا جاء منها في معارضة القرآن:

- وأغرقناه ومَن تبعه أجمعين (سورة الولاية)
- وكرّمناه على أهلك أجمعين (سورة الولاية)

3. 2. 2. 5) البدل

لقد تكرّر في المعارضة المنسوبة إلى ابن المقفّع استغلال التركيب البدلي حيث يكون "الله" مبدلا منه في محاكاة صارخة للنصّ القرآني. مثل قوله: غضب الله

---

(1) "الرسالة العسجدية" ص 65 وتاريخ الطبري ج 3 ص 284 إنّ من المعارضة ما قام على الازدواج فقط وهو قليل. وجلّه قائم على الازدواج المسجّع كقول مسيلمة: إنّ الله خلق النساء أفواجا – وجعل الرجال لهنّ أزواجا – فنولج فيهنّ قعسا إيلاجا – ثمّ نخرجها إذا شئنا إخراجا – ينتجن لنا سخالا نتاجا – (الرسالة العسجدية ص 65).

(2) لقد تواترت بنسبة 79 مرّة (جميع: 4 وجميعا: 49 وأجمعون: 3 وأجمعين: 23.

عليهم ربّهم – أو قوله: المعاذ بصاحب البلد، مالك البلد وباني البلد وساكن البلد من شرّ العادية... [1].

إلى جانب هذه الأساليب النحوية، فقد تميّز القرآن بقوالب فنّية في آداء المعنى، اقتبستها المعارضة ونسبتها إلى مسيلمة. فدلّت، رغم ركاكة بادية فيها، أنّها أسلوب قرآني، وأنّه أسلوب حظي بإعجاب المسلمين وباعترافهم أنّه، في معناه لا يضدّه أسلوب غيره. نذكر من تلك القوالب ثلاثة، أجلّها أن يؤدّي القرآن معنى التعظيم والتهويل بالقالب الآتي: الشيء ما الشيء وما أدراك ما الشيء [2] ، من قبيل الحَاقّةُ ما الحَاقّةُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الحَاقّةُ (الحاقّة / 1 – 3) أو القارعَةُ مَا القَارعَةُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا القَارعَةُ. وقد عارضها مسيلمة بـ: الفيل ما الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل [3] . أما القالب الثاني فاستفهاميّ تعجّبي منفيّ دال دلالة فنّية على عظمة الخالق. من قبيل: أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الفِيلِ" (الفيل / 1). و"أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ" (الفجر / 6). فنُسب إلى مسيلمة قوله: ألم تر كيف فعل ربّك بالحبلى، لقد منّ الله على الحبلى، أخرج منها نسمة تسعى: من صفاق وحشى، وأحل لها الزنى.. [4] أمّا القالب الثالث فإنّه، وإن لم يرد في القرآن إلا مرة واحدة، قد كان ذا وقع شديد في متلقّي القرآن وهو قوله تعالى مخاطبا الرسول: إنَّا أَعْطَيْنَاك الكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ إنَّ شَانِئَكَ هُوَ الأَبْتَرُ. وربّما لفت النظر إلى هذا التركيب القرآني تأليفه لأقصر سورة في القرآن. فنُسب إلى مسيلمة: إنّا أعطيناك الجواهر فَصَلِّ لربّك وهاجر ولا تُطع كلّ شيخ فاجر [5] .

لقد سمح لنا النظر في النصوص المعارضة للقرآن، رغم قلّتها وبصرف النظر عن صحّة نسبتها وصحّة محتواها، بأن نستخرج جملة من الخصائص المعنوية والتركيبية اعتبرتها القرون الإسلامية الأولى من مميّزات النظم القرآني ومن أسباب الإعجاز فيه، فاقتفت أثره فيها وحاولت أن تؤلّف من تلك

---

(1) "الرسالة المسجدية" ص 74.

(2) ثلاث عشرة مرّة في القرآن.

(3) الرافعي – "إعجاز القرآن" ص 198.

(4) "الرسالة المسجدية" ص 65.

(5) السّابق ص 60.

الخصائص مجتمعةً نصًا يضاهيه جمالا وبلاغة. وهذا الذي أوقفنا عليه ما أمكننا الاطلاع عليه من معارضات القرآن هو بعض خصائص الإعجاز وغيره ممّا ستكشفه الدراسة القرآنية ينضاف إليه ليؤلّف، متراكما، أسلوب القرآن.

ومثلما سمحت لنا دراسة النصوص المعارضة بتأكيد بعض سمات التركيب القرآني فإنّه بالإمكان اعتمادها، على عكس ذلك، لتأكيد تجرّد القرآن من بعض ما ورد فيها، لا سيّما إذا قارّنا بين المصحف الشيعي والمصحف العثماني. إذ بين المصحفين من مواضع الاشتراك ما كنّا أشرنا إليه آنفا، ولكن بينهما من مواضع الاختلاف ما تفسّره الخلفية السياسية المذهبية ويستدعي البحث فيما حفّ بالنصّ القرآني لمعرفة المادّة الأصلية من المادّة المضافة، والحكم فيما تدّعي كلّ فرقة أنّها فيه على الصواب.

وأبرز مواطن الاختلاف بين النصّين ما في القرآن الشيعيّ من إلحاح على الوصيّة لعليّ وأهله بعد الرسول، وعلى شرعيّة خلافته، ووجوب طاعته وتبشير مؤيّديه بالجنّة وتهديد مناوئيه بالنّار، والمصحف العثماني، وإن اشتمل على ما نعرف من أسماء الأنبياء والأصنام والأماكن في الدّنيا والآخرة [1] ، فإنّه لم يرد فيه ذكر لعليّ خاصّة [2] ولأسماء الناس عامّة، بل قد توخّى المصحف العثماني في ذلك الإبهام والتعميم كما كنّا ذكرنا.

فالمتعوّد بتلاوة المصحف العثماني يسترعي انتباهه كثافة المصطلح الشيعيّ ومنه:

– كتاب من الله العزيز الحكيم لمحمدً نبيّه ونوره وسفيره وحجابه ودليله (مصحف فاطمة).

– إنّي لم أبعث نبيًا... إلاّ جعلت له وصيًا (مصحف فاطمة).

---

(1) انظر "الإتقان" – النوع التاسع والستّون: فيما وقع في القرآن من الأسماء والكنى والألقاب.

(2) تذهب الشيعة عامّة إلى أن القرآن قد خصّ عليًا بالذكر في قوله: "وإنّه في أمّ الكتاب لدينا لعليّ حكيم (الزخرف / 4) [انظر مثلا كتاب "زهر المعاني" للداعي ادريس عماد الدين القرشي. بيروت 1991] ومثل هذا التأويل لا يختلف، في رأينا، عن ذلك الذي اعتبر (نصر الله) و(الفتح) اسمين علَمين في: "إذا جاء نصر الله والفتح". وقد رفض الشاطبي مثلا في "الموافقات" هذا التخريج الشيعيّ المنسوب إلى عبيد الله المهدي و"كان له صاحبان من كتامة ينتصر بهما على أمره وكان أحدهما يسمّى بنصر الله، والآخر بالفتح" مستندا إلى مقصدية الخطاب وأخذه على الظاهر في غياب القرائن الدافعة إلى التأويل (المسألة التاسعة من الجزء الأوّل: "شرط الظاهر موافقة اللغة وعدم مخالفة الشرع" ص 391 – 393.

– ظلموا أنفسهم وعصوا لوصيّ الرسول أولئك يُسقون من حميم (مصحف فاطمة).

ويسترعي انتباهه أسلوب التصريح بعليّ والحسن والحسين والخلفاء من بعدهم في خطّ زمني وتوال في سرد الخلفاء لا عهد للمصحف العثماني به. من ذلك:

– إنّ عليًا من المتّقين، وإنّا لنوفيه حقّه يوم الدين. ما نحن عن ظلمه بغافلين وكرّمناه على أهلك أجمعين (سورة الولاية).

– إنّ عليًا قانتا بالليل ساجدا يحذّر الآخرة ويرجو ثواب ربّه (سورة الولاية).

– بعِترته (الحسين) أثيب وأعاقب أوّلهم عليّ سيّد العابدين وزين أوليائي الماضين وابنه شبه جدّه المحمود محمّد الباقرُ علمي... سيَهلك المرتابون في جعفر، الرّاد عليه كالرّادّ عليّ، حقّ القول منّي لأكرمنّ مثوى جعفر... أتيحت بعده موسى فتنة عمياء حندس... ويل للمفترين الجاحدين عند انقضاء مدّة موسى عبدي وحبيبي وخيرتي في عليّ وليّي وناصري... (مصحف فاطمة) [1] .

– ويسترعي انتباهه إقامة عليّ مقام الرسول، له أعداء يتوعّدهم الله بالنّار، وله أنصار يثبّت قدمهم ويعدهم بالجنّة كالذي جاء في سورة الولاية: إنّا بشّرناك بذرّيته الصالحين.. فعليهم منّي صلوات ورحمة أحياء وأمواتا يوم يُبعثون. وعلى الذين يبغون عليهم من بعدك غضبي: إنّهم قوم سوء خاسرين (هكذا) وعلى الذين سلكوا مسلكهم رحمة، وهم في الغرفات آمنون. والحمد لله ربّ العالمين.

هذه هي أبرز مواضع الاختلاف المعنوي والأسلوبي بين المصحفين. فهل هي ممّا أنزل على الرسول وجاء فيه العلم بالغيب بعد وفاته وتنظيم الخلافة بعده تنظيما لم يرُق للخلفاء الراشدين ولا للأمويين فمحاه مصحف عثمان؟ أم هو ممّا أضافته الشيعة بأسلوب مصرّح مفصّل لا عهد للقرآن به جاء مبثوثا فيما تشبّه بالمصحف العثماني حتّى يضعف ما فيه من نشاز ويتوهّم المتوهّم أنّ مصدر المصحفين واحد هو الله؟

---

[1] الكليني – "أصول كافي" – كتاب الحجّة ج ص 472 – 473.

3. 3) الإعجاز التركيبي من خلال التفاسير

لقد تناولنا في الفصلين السّابقين من تركيب القرآن بنيته ومعارضته، وكنّا فيهما مستندين إلى نصوص غير كتب التفسير لضعف حظّهما فيها، وكانت مراجعنا فيهما إلى مصنّفات علوم القرآن وإعجازه أميل. وبقي علينا أن نسائل كتب التفسير إن كان فيها اهتمام بخصائص التركيب القرآني. وليس مطلبنا، في هذا المقام، أن ندرس مساهمة التركيب القرآني في الاضطلاع بمهمّة تفسير مقاصد النصّ وتأويله على وجوه عدّة ممّا انكببنا عليه في البابين السّابقين، وإنّما مرادنا هنا، أن نتبيّن إن كانت للمفسّرين عناية بالأسلوب القرآني توجّه اهتمامهم إلى مظاهر تركيبية في القرآن يكون بها، لتواترها فيه وانفراده بها، نصّا متميّزا. وإنّه لمن الصّعب في الحقيقة أن يخلو تفسير من تفاسير القرآن من إشارة إلى أسلوب القرآن ولو كانت الإشارة خاطفة عرضية، وذلك لما في القرآن نفسه من ذكر لفرادة نظمه واعتداد بها وتحريض على بيانها.

ولـمّا كانت تفاسير القرآن مختلفة المقاصد، منها اللّغوي النحويّ ومنها الفقهيّ ومنها المذهبي... فإنّ منها ما وسمه الدارسون بالتفسير البلاغي حيث التركيز على خصائص التركيب وجمال الأسلوب. وليس ككشّاف الزمخشري في هذا المضمار تفسير [1]. فقد وفّر له البحث البلاغي جهازا مكتملا من أدوات التفكيك والتحليل البلاغي، ومشروعا نظريا ناضجا لمعالجة النظم القرآني [2]. فتهيّأت له الظروف السّانحة لتوظيف البلاغة في قراءة الإبداع القرآني واستخدامه لبيان الأسلوب وجماله ممّا لم يضاهه فيه باحث وكان الخلف فيه عالة عليه. ولذلك سيكون "الكشّاف" مرجعنا الأهمّ في رصد الأسلوب القرآني. وقد كان المرجع الأهمّ للعديد من دارسي الإعجاز المعاصرين لولا أنّهم قنعوا منه في الغالب باستعراض النكت البلاغية، فلم يتجاوزوا التحليل البلاغي إلى التحليل الأسلوبي [3] لِمَا يكتنف

---

(1) جاء مثلا في المقدمة العاشرة (في إعجاز القرآن) في الجزء الأوّل من التحرير والتنوير للشيخ محمد الطاهر بن عاشور قوله: "فمن أعجب ما نراه خلوّ معظم التفاسير عن الاهتمام بالوصول إلى هذا الغرض الأسمى إلاّ عيون التفاسير. فمن مقلّ مثل معاني القرآن لأبي إسحاق الزجّاج والمحرّر الوجيز للشيخ عبد الحقّ بن عطيّة الأندلسي، ومن مكثر مثل الكشّاف" ص 91 ط.

(2) بلوره عبد القاهر الجرجاني في "دلائل الإعجاز".

(3) انظر مثلا د. مصطفى الصاوي الجويني: "منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه". دار المعارف ط. 3 د. ت. ومنير سلطان: "إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة". الإسكندرية د.ت.

البحث الأسلوبي من صعوبات لا تتعلّق بالجهاز المعرفي بقدر ما تتعلّق بعملية نظم الكلام نفسها تتشكّل فيها اللّغة على هيئة مخصوصة تحمل من المعاني وتثير من الرؤى والهواجس ما تكون اللّغة فيه عصا سحرية تتحوّل بها المادّية اللّغوية إلى عالم عجيب ساحر يروم الباحث الوقوف عليه والتعبير عنه والاستدلال له. فإن كانت محاصرة جمال النظم غاية مُنَى المحلّل تساءلنا عن مختلف الأشكال التي جاءت عليها دراسة الأسلوب القرآني عند المفسّرين عامّة وعند الزمخشري خاصّة.

مقدمة: جريان القرآن على اللّسان العربيّ

إذا كان البحث في الأسلوب بحثا فيما تفرّد به النصّ وخرج عن العادة فإن المفسّرين خاصّة والمسلمين عامّة حريصون على بيان أنّ ذلك الخروج عن المألوف ليس خروجا عن قواعد العربية وعاداتها فهو نظم مخصوص داخل دائرة الفصاحة العربية، وهو في ذلك وفيّ لما ادّعاه من أنّه منزّل بلسان عربي مبين وأنّه منتهج، في إعجازه، النحو العربي المشترك بينه وبين معارضيه. ولقد بات قارّا في مناهج التفسير أن المفسّر كلّما توقّع في غريب تركيب القرآن طعنا في عربيته بادر إلى الاستدلال على أنّه تركيب مصوغ بمقتضى القاعدة العربية، بل إنّ المفسّرين قد يفرطون في ذلك إفراطا يكاد يجرّد القرآن من كلّ طرافة وفرادة ويحوّله إلى كلام عادي عربي، فبدا للباحث أن المفسّر يكاد، عند التفسير، لا يعتدّ بخروج القرآن عن العادة رغم تصريح القرآن بذلك وإلحاح نظرية النظم، عند الإعجازيين، عليه.

ولو التمسنا لهذا السلوك تبريرا لأمكن أن نردّه إلى موقف دفاعي مواجه لتُهم الطاعنين الكثيرة تتّهم غريب التركيب القرآني، وهو كثير، بالشذوذ عن الاستعمال العربي والإخلال حينئذ بشرط من شروط الفصاحة وشرط من شروط الإعجاز. ويجوز ردّه، ثانيا، إلى ممارسة نقدية عربية عامّة ليس تفسير القرآن سوى فرع من فروعها، تتمثّل، في كلّ ما وضعه العرب من علوم دينية وأدبية ولغوية وعقلية، في إرساء القواعد المتحكّمة في تلك العلوم فلا يراد من تلك القواعد بيان حقيقة ذلك العلم بقدر انتصابها آلات ومقاييس لتمييز الحقّ من الباطل والكفر من الإيمان والحلال من الحرام والصحيح من الفاسد في الشعر والنحو والعروض والبلاغة... فاكتسبت القاعدة، وقد وضعتها الجماعة، سلطة زاجرة مقوّمة وبانت الفرادة شذوذا يحفظ ولا يقاس عليه. وبالرغم من أنّ الفرادة في الإبداع الأدبي والفنّي عامّة هي غير الفرادة في

الدين والسياسة. فإنّها قد خضعت لسلوك عربي إسلامي في التعامل مع القاعدة والشذوذ. فلم ينوّه المفسّرون بالانزياح في أسلوب القرآن تنويههم بامتثاله للقاعدة العربية، ولم يجتهدوا في ذلك اجتهادهم في ردّ القرآن إلى العربية كلّفهم ذلك من التعسّف أحيانا ما كلّفهم.

ولعلّه من الجائز، ثالثا، أن يترجم المفسّرون من خلال إرجاع القرآن إلى القاعدة عن موقف محافظ على اللّغة بالتقليص من حجم شواذّها أو القضاء عليه إن أمكن، لأن اللّغة لا يستقيم لها نظام ولا يُكتب لها بقاء إن قلّت ثوابتها وطغت شواردها. وربّما برّرنا ذلك، رابعا، باعتبارات دلالية تأويلية إذ إلحاق الشاذّ بقاعدة من القواعد وبيان انتسابه إليها إنّما هو في الحقيقة طريقة من طرق شرحه وتوضيح معناه. أما خروجه عن القاعدة والاعتراف بشذوذه فهو اعتراف بغرابته وإقرار بحقّ الاختلاف والتأويل فيه في غياب القاعدة المؤطّرة له والضابطة لمقاصده. فالركون إلى القاعدة هو الركون إلى الثوابت اللّغوية المشتركة المشرّعة لصحّة قراءة القارئ وأحديتها.

أمّا المجالات التي أرجع فيها المفسّرون الإبداع القرآني إلى السنن العربية حتّى بات كأنه من الكلام الشائع العاديّ فإنّها مجالات مختلفة متعدّدة بتعدّد أنماط التركيب نشير، في المنطلق، إلى ما انتسب منها إلى المجال البلاغي لأنّ الإقناع بعربيته أيسر نسبيًا، ونخصّ بالذكر منه استعمال القرآن للتعبير المجازي فإنّ اختلاف الفرق في تأويل القرآن بين أن يُفهم اللّفظ فيه على الحقيقة وأن يُفهم على المجاز جعلهم يختلفون فيما إذا كان في اللغة مجاز أم لا [1]، ويتساءلون إن كان القرآن جاريا على عادات العرب في نظمه أم لا.

وقد تناول الطبري مثلا بعض التراكيب المجازية في القرآن فأرجعها إلى كلام العرب وفسّرها بالمعنى الذي أرادته لها العرب. من ذلك أنّه يفسّر الوجه في الآية: "بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ للهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ" (البقرة / 112) بمعنى كامل البدن فاكتفى بذكر الوجه لأن العرب "تذكر في منطقها الخبر عن الشيء فتضيفه إلى وجهه وهي تعني بذلك نفس الشيء وعينه" [2]. وأمّا قوله: "بِئْسَ مَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللهُ بَغْيًا" (البقرة / 90) فقال الطبري: "فإن قال قائل وكيف باعت

---

(1) انظر مثلا "المزهر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي – النوع الرابع والعشرون ج 1.

(2) الطبري – "جامع البيان" ج 1 ص 494. ط. دار الفكر.

اليهود أنفسها بالكفر... وهل يشترى بالكفر شيء. قيل إنّ معنى الشراء والبيع عند العرب هو إزالة مالك ملكه إلى غيره بعوض يعتاضه منه ثم تستعمل العرب ذلك في كلّ معتاض من عمله عوضا شرّا أو خيرا فتقول نِعْمَ ما باع به فلان نفسه وبئس ما باع به فلان نفسه بمعنى نِعم الكسب أكسبها... فكذلك معنى قوله جلّ ثناؤه بئس ما اشتروا به أنفسهم.. خاطبهم الله والعرب بالذي يعرفونه في كلامهم" [1] .

أمّا المجال المحرج الذي تفنّن القرآن في صياغته تفنّنا يخرج به عن المألوف فهو المجال التركيبي النحويّ، وكان المفسّر في إلحاق النحو القرآني بالنحو العربي مُوَفّقا تارة عندما تتهيأ له الحجة، مُخفقا متعسّفا تارة أخرى عندما تعوزه الحجّة، وقلّ أن يقرّ المفسّر بخروج النحو القرآني عن النحو العربيّ، فإنْ فَعَلَ كان إقراره إقرار العاجز المستسلم لا إقرار المعتدّ بالنحو القرآني المستظرف له المتأمل في وجوه جماله وإعجازه. من ذلك ما وقع للطبري في تفسير: "وَمَااللهُ بِغَافِلٍ عمَّا تَعْمَلونَ. أَفَتَطْمَعُونَ أنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ" (البقرة / 95). حيث كان المخاطب في الآية الأولى بني إسرائيل، وكان في الآية الثانية أصحاب محمّد والمؤمنين فكان الربط بين الآيتين ربطا معنويا مسرحيا أو خطابيا سياقيا لا عهد للعرب به. قال الطبري: "وهذا أسلوب يتميزّ به القرآن لا أظنّه أسلوبا عربيا عاديا" [2] .

والمجال النحويّ متشعّب إلى وجوه تركيبية عديدة لعلّ أبرز ما دار حوله الجدل قضية الفصل والوصل ونمثّل عليها بأن يُبتدأ الكلام بأداة عطف كالذي في "وَبَشِّرِ الذِينَ آمَنُوا.." (البقرة / 25) وقد شبّهه الزمخشري بقول العرب "زَيد يُعاقَب

---

(1) "جامع البيان" ج 1 ص 329 وانظر تفسير الطبري لـ "وراء ظهورهم" ج 1 ص 352. وتفسيره "ما ربحت تجارتهم" (ج1 ص 108). والملاحظ أنّ الطبري لا يحبّ أن يعتبر أنّ الحروف الفواتح مثل (الم) و(الر) وغيرهما من خصائص التركيب القرآني بل لا يكون القرآن، في نظره، مستعملا لتلك الحروف إلاّ لأنّها دارجة في الاستعمال العربي في عهده. قال: "فلا شكّ أنّ سبيل ما وصفنا من حروف المعجم التي افتتحت بها أوائل السّور... سبيل سائر القرآن في أنّه لم يعدل بها عن لغاتهم التي كانوا بها عارفين ولها بينهم في منطقهم مستعملين لأن ذلك لو كان معدولا به عن سبيل لغاتهم ومنطقهم كان خارجا عن معنى الإبانة التي وصف الله عزّ وجلّ بها القرآن فقال: نزل به الروح الأمين... بلسان عربيّ مبين وأنّى يكون مبينا ما لا يعقله ولا يفقهه أحد من العالمين". (ج 1 ص 73 – 74).

(2) الطبري – "جامع البيان" ج 1 ص 290.

بالقيد والإرهاق وبَشِّرْ عمرا بالعفو والإطلاق فعطفت معنـى علـى معنـى" [1] . وقضايـا المطابقـة علـى اختلافـها، كـالذي تثـيره آيـة: "قُـلْ هَلُـمَّ شُـهَدَاءَكُمْ" بمعنـى هـاتوا شهداءكم، هو عند الزمخشـري تعبير عربي لأن الحجازيين يُسوُّون في (هلـمّ) الواحـد والجمع والمذكّر والمؤنّث [2] .

أمّا قضايا الإعراب فأشد تلك القضايا التركيبية تواتـرا ولا عجـب، فالعربيـة لغة إعرابية وقد كانت للمفسّرين، قدرة فائقة على تخريـج الإعـراب القرآنـي، مـهما تنـوعّ، تـخريـجـا عربيـا. فقـول الـقـرآن: و"أَسَـرُّوا النَّجْـوَى الذِيـنَ ظَلَمُـوا" (الأنـبياء / 3) يبدو لأوّل وهلة تركيبا خاطئا نحويا، وقد عمد المفسّرون فيـه وفيـمـا تكرّر من جنسه [3] إلى التشريع له بطُرُق شتّى، فإمّا أن تُعـرب (الذيـن ظلمـوا) بـدلا من الواو في (أسرّوا) أو أن تجعله منصوب المحلّ على الذمّ أو أن تجـعل فيـه المبتـدأ محذوفا بمعنـى: هؤلاء أسرّوا النجوى أو بأن يكون علـى لغـة الهذليـين فيمـا عُـرف بلغة أكلونـي البراغيث [4] .

ومن التراكيـب الغريـبـة الـتـي رفـع المفـسّـرون عـن إعرابـها شـذوذه قـول الله: "لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي العِلْـمِ.. وَالمُقِيمِـينَ الصَّـلاَةَ. (النسـاء / 162). فقـد علّلـه أبـو عبيدة بطول الكـلام يخـرج فيـه العـرب مـن الرفـع إلى النصـب. وعلّلـه الزمخشري "بالنصب على المـدح لبيـان فضـل الصـلاة" [5] . ومـن ذلـك خـروج القـرآن عـن القاعدة في التعامل مع المـركّب العددي أحيانـا، كقولـه: "وَلَبِثُـوا فِي كَهْفِـهِمْ ثَلَثِمِائَـةٍ سِنِينَ" (الكهـف / 25) [6] وقـولـه: وَقَـطَّـعْنَاهُمْ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا. (الأعـراف / 160) ولعلّ أشهر نماذج الشذوذ النحوي هي قول الآية: "إنّ هذان لساحران" (طـه / 63). وقد تضافرت جهود المفسّرين، على اختلافها والتنـاقض بينـها أحيانـا علـى

---

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 253 – 254 وانظـر مثـلا "الكشّـاف" ج 2 ص 67 و"جـامع البيـان" ج 1 ص 309 – 310.

(2) "الكشّاف" ج 2 ص 59.

(3) مثل قوله تعالى: "عَمُوا وصَمّوا كثيرٌ منهم (المائدة / 71).

(4) "الكشّاف" ج 2 ص 562.

(5) "مجاز أبي عبيدة ج 1 ص 142 – 143 / وفي "الكشّاف" ج 1 ص 582.

(6) الزجّاج – "إعراب القرآن" ط. بيروت 1982 ج 3 ص 909.

رفع هذا الشذوذ الواضع من فصاحة القرآن والاجتهاد في إخراجه مخرجا مناسبا للقاعدة، فكان أوّل المداخل إليه، من جهة، تحقيق النصّ وقراءته. فاعتُبرت (إنّ هذا لساحران) من جملة الأخطاء التي وقع فيها ناسخو القرآن [1] ، وقرأ أبو عمرو "إنّ هذين لساحران". أمّا المدخل الثاني إلى القضاء على هذا الشذوذ فيتمثّل في تحريف القراءة بحيث تستقيم الجملة نحويا. فقيل: (إنْ هذان لساحران) - و(أنْ هذان لساحران) أمّا المدخل الثالث فهو مسلّم بأنّ القراءة الصحيحة المجمع عليها هي "إنّ هذان لساحران" بتشديد النون وهو موقف الطبري مثلا، والوجه المقترح للخروج من هذا الشذوذ أنّ القرآن، في هذا التركيب قد تكلّم بنحو بعض القبائل العربية ترفع المثنّى وتنصبه وتجرّه بالألف، وهي لغة بلحارث بن كعب، وهو عند بعض الكوفيين، وإن كان قليلا، أقْيسُ، للمجانسة بين الألف في (هذان) والفتحة قبلها كالمجانسة في (المسلمون) بين الواو والضمّة قبلها والمجانسة في (المسلمين) بين الياء والكسرة قبلها [2] .

وقد حصل في مناسبات قليلة أن ارتاب المفسّر فيمن بدا له أنّه طاعن في الإعراب القرآني أو مستضعف له كالذي استشعره أحمد بن المنير [3] من تعليق الزمخشري، رغم دأبه على معاضدة الإعراب القرآني، على قوله تعالى: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) فنصّ على أنّ سيبويه، وإن لم يخطّئ القراءة بالرفع، قد فضّل عليها القراءة بالنصب "لأنّ زَيدًا فاضربْهُ أحسن من: زيدٌ فاضربه. فاتّهمه أحمد بسوء فهم كلام سيبويه الذي جوّز الإعرابيين دون تفضيل [4] ، وذكّره بمبدإ التعامل مع الإعراب القرآني قائلا: وجدير بالقرآن أن يجري على أفصح الوجوه وأن

---

(1) "كتاب المصاحف" – باب اختلاف ألحان العرب في المصاحف ص 32 – 33.

(2) انظر الطبري – "جامع البيان" للطبري (دار الفكر بيروت 1988 ج 16 ص 180 – 181) و"الكشّاف" ج 3 ص 72 و"مجاز أبي عبيدة ج 1 ص 21 – 32. وقد تناول د. محمد اليعلاوي هذه الظاهرة التركيبية ولم يعتبرها، كما تدلّ عليه ردود فعل المفسّرين، ظاهرة انزياح. وإنّما استنتج منها غلبة لهجة بلحارث بن كعب على لهجة الحجاز في لغة القرآن. مقاله. "ملاحظات في لغة القرآن من خلال اسمي الإشارة والموصول" حوليات الجامعة التونسية العدد 7 – 1970 ص ص 35 – 77.

(3) هو أحمد بن المنير الاسكندري في حاشية "الكشّاف".

(4) وقال أبو عبيدة بذلك في هذه الآية في مجازه.

لا يخلوّ من الأفصح، وما يشتمل عليه كلام العرب الذي لم يصل أحد منـهم إلى ذروة فصاحته ولم يتعلّق بأهدابها، وسيبويه يحاشى من اعتقاد عـراء القـرآن عـن الأفصـح واشتماله على الشّاذ الذي لا يعدّ من القرآن [1] .

فتبيّن من ذلك أنّ ما يبدو في التركيب القرآني من اللّحن أو الخطإ لخروجـه الظاهر عن قواعد العربية الشّائعة هو عند المفسّرين والإعجازيين ليـس مـن اللّحـن في شيء، بل هو من فصيح العربية، إن لم يكن، بوجه من الوجــوه، أفصحـها. وبذلـك خرج الشذوذ القرآني عن دائرة البحـث الأسلوبي الفنّـي لينحصـر في دائـرة البحـث النحوي، ويقع في بوتقة الصحّة والخطإ لا يتعدّى هذه الحدود اللّغويـة التقليديـة إلى التجرّؤ على الاعتراف بذلك الشذوذ النحوي واعتباره شـذوذا فنّيـا مقصـودا ومحاولـة استثماره في بيان ما قد يكون للكلام بفضله من قوّة أو نسق أو جمـال.. واكتفـى كبـار المحلّلين للنظم القرآني من أمثال الزمخشري بالتنبيه إلى مواضع التواتـر فيمـا تشـابه أو تكرّر فمثّل بذلك ظاهرة أسلوبية، وبالتنبيه إلى أنّ النظم القرآني المنجز، وإن جـاز في التعبير عن مقاصده غيرُه، فإنّه الأفصح والأنسب. والحـقّ أنّ غيـاب الجـرأة علـى الاعتداد بالشذوذ التركيبي ميزةً أسلوبية فيـه وانحصـار البحـث داخـل القـاعدة ومـا تتيحه مـن تشـكّلات في النظـم محتملـة عديـدة لا يضـع، كمـا سنرى، مـن جـهود المفسّرين القدامى في دراســة أسـلوب القـرآن لعـدم اقتصـار الزمخشـري مثـلا في طـور اكتمال المبحـث البلاغـي والإعجـازي، علـى مجـرّد تقطيـع القرآنـي تقطيعـا نحويـا وبلاغيا ولحرصه على التساؤل عــن وظيفـة الظـاهرة اللّغويـة في الدلالـة علـى المعنـى وحسن آدائه وشدّة الإقناع به.

3. 3. 1) التركيب القرآني في علاقته بالتركيب القرآني

من المظاهر الأسلوبية المعروفة في القرآن رجوعــه، داخـل السـورة الواحـدة أو فيما بين السور، إلى غرض له أو معنى كــان سـبق لـه أن عالجـه. وكثـيرا مـا يـلازم القرآن في التعبير عن المعنى المتواتر بنية تركيبية واحدة لا يُدخل عليها من موضع إلى آخر إلاّ تغييرا طفيفا يكاد المرء، لدقّته، لا يشعر به ولا يقف عنده. ولقد كـانت هـذه الظاهرة اللّطيفة محلّ عناية عند المفسّرين عامّة وعند الإعجازيين خاصّة، وكانت مـن المعاني الأصول التي بنى عليها عبـد القـاهر الجرجـاني نظريتـه في النظـم، ذلـك أن

[1] "الكشّاف" ج 1 ص 611 – 612.

المعنى عنده لا تنشئه الألفاظ مفردة بل هو وليد الألفاظ تُنظَم على نحو مخصوص، والمعنى متغيّر بتغيّر النظم متجدّد متأثّر بألطف ما يصيب النظم في مواقع عناصره تقديما وتأخيرا، وفي عدد عناصره إيجازا وإطنابا، وفي صيغ عناصره تعريفا وتنكيرا إفرادا وتثنية وجمعا... وقد اعترف عبد القاهر بصعوبة هذا المطلب واشترط فيه، زيادة على تلك المعرفة المشتركة بقواعد العربية، رهافة الحسّ وصفاوة الطّبع وسلامة الذوق وعمق التدبّر وكدّ التفكّر ما لا يستقيم إلاّ لذوي البصيرة والتجربة في فنّ القول.

والناظر في تفسير الزمخشري يلاحظ أنّه في مناسبات قليلة من "الكشّاف" يخرج عن هذا الإطار الذي سنّه الجرجاني في أسلوب القرآن، فيذهب، عن وعي وقصد، إلى أنّ القرآن يتعمّد أحيانا التعبير عن المعنى الواحد بأساليب مختلفة اجتنابا للتكرار وحرصا على التفنّن وتنويع العبارة، وذلك ضرب من ضروب البلاغة يوافق في المتلقّي تَطلُّعه إلى طريف العبارة وجديدها.

فقد نوّع القرآن في الآيتين الآتيتين التعبير عن يوم القيامة، فهو "يوم الدين" وهو "يوم يُبعثون" قال: وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّين. قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ" (الحجر / 35 – 36) فاعتبرهما الزمخشري في معنى واحد، قال: "ولكن خولف بين العبارات سلوكا بالكلام طريقة البلاغة" [1].

وأثار الزمخشري قضية الجمع في لفظة (السنبلة) يجمعها القرآن تارة جمع تكسير في قوله: "كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ" (القرة / 261) وجمع مؤنّث سالما في قوله: وسبع سنبلات خضر" (يوسف / 43) وعدّ ذلك "من وقوع أمثلة الجمع متعاورة مواقعها" [2] وكذلك كان الأمر في اعتماد التأكيد في "إنّا كذلك نجزي المُحْسِنِينَ" (الصافات / 105) والتخلّي عنه في "كَذَلِكَ نَجْزِي المُحْسِنِينَ" (الصافات / 110) قال الزمخشري: "فكأنّما استخفّ بطرحه اكتفاء بذكره مرّة من ذكره ثانية [3].

ولمّا انتهى الزمخشري إلى قول الله: "وَأَسَرُّوا النَّجْوَى الذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إلاَّ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ... قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ القَوْلَ.." (الأنبياء / 3 – 4) نطق الزمخشري على لسان المجادل يُفضّل أن تقول الآية (يعلم السرّ) بدلا من (يَعلم القول) وذلك لسببين:

---

(1) "الكشّاف" ج 2 ص 391.

(2) السّابق ج 1 ص 393.

(3) السّابق ج 4 ص 58 ط. دار الكتاب العربي 1986.

أحدهما أنّه تقدّمها ما فيه إشارة إلى (السرّ) وهو قوله: (وَأَسَرُّوا النَّجوَى)، والثاني أن القرآن كان قال في سورة الفرقان / 6: "قُلْ أَنْزَلَهُ الذِي يَعْلَمُ السِرَّ.. فعلّل الزمخشري ذلك بأنّه التركيب القرآني يقوم بعضه، على اختلافه، مقام البعض ويراوح النصّ فيه وإن لم يكن على درجة واحدة من الفصاحة. قال: "قلتُ: ليس بواجب أن يجئ بالآكد في كلّ موضع. ولكن يجئ بالوكيد تارة والآكد أخرى، كما يجئ بالحسن في موضع وبالأحسن في غيره ليفتن الكلام افتنانا وتجمع الغاية وما دونها..." [1].

فدلّت هذه الأمثلة القليلة في تفسير الزمخشري أنّ القرآن يتوخّى، في الغالب، أسلوب التنويع في التعبير عن المعنى الواحد وأنّ المفسّر يسوّي أحيانا بين العبارتين إمّا لأنّه يراهما مترادفتين، وإمّا لأنّه يراهما مختلفتين اختلافا جزئيا يخوّل لإحداهما أن تنوب الثانية وأن تُحيل عليها وتذكّر بها في قراءة دائرية مغلقة للنصّ يذكّرك فيها الحاضر بالغائب والمتقدّم بالمتأخّر. ودلّ ذلك على أنّه يجوز في المقام الواحد أكثر من القول الواحد وأنّ الإعجاز ليس قولا مفردا لا نظير له، وأنّه على درجتين على الأقلّ من الفصاحة حَسَن وأحسن منه إلى غير ذلك من الأسباب التي يمكن أن تفلّ في صرامة الإعجاز واستحالة معارضته.

والحقيقة أنّ هذه النماذج القليلة التي رادف فيها الزمخشري بين تركيبين قرآنيين مختلفين يؤدّيان معنى واحدا، لا تمثّل في (الكشّاف) الموقف السّائد والسلوك الشائع فيه، فقد كان من ثوابت التفسير عند الزمخشري وعيُه الحادّ بخصوصيات النظم القرآني ويقظتُه الدائمة لألطف ما يطرأ عليه من التغيير واجتهاده المتواصل في الإبانة عن أسباب التغيير وتبريره التبرير الإيجابي الدّال على أنّه أنسب أشكال النظم اللائقة بالموضع الذي هي فيه، فيكون الزمخشري بذلك ألصق المفسّرين بنظرية النظم عند الجرجاني، بفضله يتجسّد عمليا وتطبيقيا المنهج الذي حدّده الجرجاني نظريا لبيان دلائل الإعجاز. أمّا الذي سبق ذكره من المواضع القليلة التي سوّى فيها الزمخشري بين شكلين مختلفين من أشكال النظم فكأنّه قد اضطرّ إليه اضطرارا، ويكون الدّافع إليه عجز الزمخشري عن الاهتداء إلى أسباب الاختلاف المقنعة، فإذا

---

(1) السّابق ج 2 ص 563.

خانته الحجة في بيان الاختلاف ركن إلى الائتلاف الذي يبقى لا محالة وجــها، وإن ضعيفا، من وجوه البلاغة.

وباختصار فإنّ في "الكشّاف" حرصا جليّـا علـى اقتفـاء أثـر خصـائص النظـم القرآني يدفعنا إلى أن نعتبره أهمّ المراجع المعتمدة في تبيّن أسلوب القرآن. وقد حصــل ذلك بمقارنة الإنجاز القرآني بمستويين من مستويات النظم: مســتوى داخلــي قرآنــي يقاس فيه نظم القرآن بعضه ببعض، ومستوى خــارجي أوسـع منـه يقـاس فيـه نظـم القرآن بنظم اللّغة العربية إجلاء لفرادته ودقّة معناه. أمّا مــا كــان مـن المسـتوى الأوّل الداخلي فقليل نسبيا، وفيه يرفع المفسّر وَهْمَ الشّبه والترادف المتبادر إلى الذهن وينبّـه إلى الفروق المعنويــة المتأتّيـة عـن الفـروق التركيبيـة ويحـرّك في القـارئ روح التسـاؤل والحيرة ويثـير فيـه الحاجـة إلى التدبّـر واسـتنباط دقيـق المعـاني مـن أبسـط الفـوارق اللّغوية.

من ذلك مثلا قوله: "نَزَّلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ بِالحَقِّ... وَأَنْـزَلَ التَـوْرَاةَ وَالإِنْجِيـلَ" (آل عمران / 3) فإن قيل لِمَ استعمل مـع القـرآن صيغـة (فعّـل) ومـع التـوراة صيغـة (أفعل) قال الزمخشري" [1]لأنّ القرآن نزل منجّما ونزل الكتابـان جملـة" فـدلّ بذلـك على إعجاز القرآن المتمثّل في انتقاء الشكل اللّغوي المناسب للمقام المناسب، ودلّ علـى قـدرة الزمشـخري علـى إدراك الفـروق اللّغويـة وتبيّـن أسـبابها، إذ لربّمـا قـرأ غــير الزمخشري هذه الآية فلم ينتبه أنّ صيغة الفعل الصرفيّة قـد تغـيّرت بـين إسـناده إلى القرآن وإسناده إلى التوراة والإنجيــل، وإن انتبـه إلى ذلـك فربّمـا غـاب عنـه السـبب الفنّي فسوّى بين الصيغتين أو عزا الاختلاف فيــهما إلى تعـدد القـراءات وغيرهـا مـن الأسباب الخارجة عن النصّ.

وقد حاول الزمخشري في هذا التناصّ القرآنــي أن يقـاوم وَهْـمَ القيـاس الـذي يمتلك قارئ القرآن فيطلب في التركيب القرآني إذا تكرّر أن يكون اللاحق على قيـاس السّابق في تمام المطابقة، على أساس أنّ المطابقة في البلاغة كلّما كانت أتمّ كان النظـم بها أكمل وأجمل. فالمطابقة أو القياس مفقود من قوله: "كُلَّمَـا أَضَـاءَ لَـهُمْ مَشَـوْا فيـهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَـامُوا" (البقـرة / 20) وذلـك لاسـتخدام القـرآن في هـاتين الجملتـين الشرطيتين أداتين مختلفتين هما: (كلّما) و(إذا)، فإذا لم يكن مــن فـرق بينـهما فـإنّ

---

[1] "الكشّاف" ج 1 ص 411.

المطابقة فيهما أوقع، وإلاّ "كيف قيل مع الإضاءة (كلّما) ومع الإظلام (إذا) ومَن لم يرَ الفرق بين الأداتين فاتَه وجه من وجوه الإعجاز، ففي (كلّما) من الدلالة على الحرص على المشي وانتهاز الفرصة فيه كلّما صادفت وسنحت ما ليس موجودا في (إذا) التي اقترنت بالظلمة والوقوف عن الحركة [1] .

ومن الأمثلة الدقيقة على غياب القياس الرّبط بالفاء والتخلّي عنه في آيتين متجاورتين متشابهتين كالذي في (آل عمران / 90 – 91) قال: "إنَّ الذِينَ كَفَـرُوا بَعْدَ إيمَانِهِمْ ثمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُم" وقال: "إنّ الذين كفروا وماتوا وهم كفّار فلن يُقبل من أحدهم ملء الأرض ذهبا" فلم يشأ الزمخشري أن يوكل أمر (الفاء) إلى اختلاف القراءة أو إلى التفنّن والتزويق في العبارة بل رأى في وجودها حكمة ضرب فيها عصفورين بحجر فخدم إعجاز القرآن من جهة وخدم مذهبه الاعتزالي من جهة أخرى بأن بيّن الدور الدلالي الخطير الذي يلعبه وجود (الفاء) أو غيابها في هذين التركيبين، فميّز فيهما بين تركيب إخباري خلا من (الفاء) فخلا من السببية والجزاء وجوّز توبة الكافر وقبولها مادام حيّا، وبين تركيب شرطيّ اقترن جوابه بـ (الفاء) واشترط في الكافر حتّى لا تقبل منه فدية أن يموت على كفره، وإذا بالربط (بالفاء) هنا مفرّق بين جنسين من أجناس التركيب خبري وشرطيّ، وإذا بـ (الفاء) هنا تحمل حكما من أحكام الله في شأن الكافر وتوبته وشروط قبول التوبة منه ورفضها، فعلى قدر ضآلة هذا الحرف وضآلة ذكره أو حذفه كانت عظمة دلالته وخطورة أحكامه، وكان في ذلك سرّ من أسرار الإعجاز [2] .

ومثلما تتبّع الزمخشري التناص القرآني مشيرا في الوقت نفسه إلى ما تواتر من الأساليب القرآنية وإلى ما قام من الفروق داخلها رغم تواترها فإنّه قد اهتمّ الاهتمام الأكبر بنظم القرآن في علاقته بالاستعمال العربي لا لإقامة الدليل على جريان القرآن على سنن العربية فذلك أمر حاصل ومؤكّد لدى من قد ينتابه فيه شكّ، وإنّما للاستدلال على فصاحة القرآن بل بيان أنّ نظم القرآن، بفضل سرّ من

---

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 220.

(2) انظر في هذا السياق الفرق بين (إلاّ لها) و (إلا ولها) في: الشعراء / 208 في "الكشّاف" ج 3 ص 180 / والفرق بين (وَعَدَنَا ربّنا) و (وعَد ربّكم) في: الأعراف / 44 في "الكشّاف" ج 2 ص 80 والفرق بين (يعجّل) و(يستعجل) في: يونس / 11 في: الكشاف ج 2 ص 227 والفرق بين (يحرّفون الكلم عن مواضعه) و(من بعد مواضعه) في: النساء / 45 ج 1 530.

أسرار التركيب، هو أفصح الكلام في ذلك المقام فيثبت بذلك تميزه وامتيازه. وقد أملت علينا مادّة البحث المجرّدة من (الكشّاف) وغيره أن نوزّعها إلى قسمين اثنين: ما اتّصل بعناصر الكلام مفردة: أسماء وأفعالا وحروفا، ثم ما اتّصل بعناصر الكلام مؤلّفة بالنظر إلى مواقعها تقديما وتأخيرا، وبالنظر إلى حضورها تكرارا وإطنابا أو حذفا وإيجازا.

3. 3. 2) التركيب القرآني في علاقته بالتركيب العربي

3. 3. 2. 1) عناصر النظم مفردة

3. 3. 2. 1. 1) الاسم

العلم

إن الإنسان في الإسلام وفي غيره من الديانات هو الهدف، من أجله تنزّل النصوص ويُبعث الرسل وتقام الدعوة ترغيبا في الدين وترهيبا من الشّرك. ويتعمّد القرآن سعيا إلى التعميم وحرصا على الدوام، أن يتعالى عن الأشخاص [1] وعن الأحداث الفردية، وأن يتّخذ منها نماذج من السلوك البشري لا تعدو أن تكون رموزا لما يُحمد أو يُذمّ من الأفعال ومناسبات لضبط التشريعات والفصل ما بين الحلال والحرام، ولذلك شاع في الأسلوب القرآني الاكتفاء، في الأحداث والأعلام، بمجرّد التلميح، وبالتركيز على الأفعال في مقاصدها وعواقبها وأوكل التصريح بإطار الأحداث وأسبابها وأعلامها إلى العلماء بأسباب النزول، وهو باب من العلم خطير في تأويل النصّ لأنّ سياق النصّ قد لا يقلّ عنه قيمة في بيان المقاصد وتوجيه الدلالة [2] . فجاء أسلوب القرآن عامّا غير مقيّد بالمكان وبالزمان، فمنه ما نزل مثلا في عمر بن الخطّاب يدخل عليه مرسول رسول الله وقد انكشف عنه ثوبه، فقال الله: "يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الذينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الحُلُمَ مِنْكُمْ" (النور / 58) [3] ومنه ما نزل مثلا في من أَمَرَ الرسول أصحابه أن لا يكلّموهم وهم كعب بن مالك وهلال بن أميّة ومرارة بن الربيع قال: "وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لأَمْرِ اللهِ إِمَّا يُعذِّبُهُمْ وَإِمَّا

---

(1) ممّا شذّ فيه القرآن عن أسلوب التلميح فعمد فيه إلى التصريح ذكره لأبي لهب (في تبّت يدا أبي لهب) ولزيد بن حارثة مولى الرسول، ذكره السيوطي ولم يعلّق عليه ص 385 من "التحبير في علم التفسير" (دار المنار 1986).

(2) من ذلك تأويل "العدل" في قول الآية: "فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لاَ تَعْدِلُوا (النساء / 3) على أنّه العدل في النفقة.

(3) "الكشّاف" ج 3 ص 75.

يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ" [1] (التوبة / 106) وعلى هذا كان جلّ الأسلوب القرآني [2].

إلاّ أن القرآن، وإن عامل بني الإنسان، في التعميم، معاملة واحدة، قد خصّ الأنبياء والرسل بمعاملة أسلوبية متميّزة [3]، وذلك بأن صرّح بأسمائهم وأخبارهم [4]. ويلاحظ الزمخشري أنّ لرسول الإسلام في القرآن حظوة خاصّة فقيل "لم يجمع الله اسمين من أسمائه لأحد غيره في قوله (رؤوف رحيم) [5]. وهو، لئن سمّاه باسمه عند الإخبار عنه فقال مثلا "وما محمّد إلا رسول..." فإنّه لم يناده باسمه كما قال يا آدم ويا موسى ويا عيسى.. وإنّما ناداه بـ (يا أيّها النبيء ويا أيّها الرسول) تكريما وتشريفا وتنويها بفضله [6]. أمّا ما كان في القرآن من نعوت للرسول شائنة في ظاهرها كقوله تعالى: "لا يغرّنّك تقلّبُ الذين كفروا.. أو قوله: "ولا تكن من الكافرين" أو "ولا تكوننّ من المشركين" أو "ولا تُطع المكذّبين". فإنّ للزمشخري فيها أحد احتمالين: أن يكون المخاطَب المسلمين جميعا ينوبهم الرسول ويتقدّمهم، أو أن يكون من باب "تنزيل السبب منزلة المسبّب" فلا يراد منه نهيُ الرسول بل يُراد نهيُ المنحرفين بكذبهم أو تقلّبهم أو كفرهم... [7].

قضايا المطابقة

المطابقة في العدد

من البديهي أنّ جميع اللّغات حريصة، إذا خرجت بالألفاظ من الانفراد إلى التركيب، أن تُخضع نظم الكلام لجملة من القوانين المشتركة الضامنة لوضوح المعنى

(1) السّابق ج 2 ص 213.

(2) اصطلح السيوطي على تحاشي القرآني التصريح بأسماء الأعلام بمصطلح "المبهمات" ص 394 في "التحبير في علم التفسير.

(3) لاحظ أن الشيعة تستثني في مصحفها عليّا خاصّة من سائر البشر فقد ورد عندهم التصريح باسمه في القرآن وهو بذلك يرتقي إلى صفّ الأنبياء والمرسلين.

(4) الملاحظ أنّ أبا حيّان الأندلسي عندما فسّر قوله: "فَتَلَقَّى آدمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ" (البقرة / 37) نبّه إلى أنّ حواء كانت "مشاركة له في الأمر بالسكنى والنهي عن قربان الشجرة" ومع ذلك فقد خوطب في هذه الآية مفردا لأنّه هو المواجه بالأمر والنهي وهي تابعة له في ذلك" ثم قال أبو حيّان: "وقد جاء طيّ ذكر النساء في أكثر القرآن والسنّة" - (البحر المحيط ج 1 ص 166).

(5) "الكشّاف" ج 2 ص 223.

(6) السّابق ج 3 ص 248.

(7) "الكشّاف" ج 1 ص 490.

المحقّقة لبلوغ المقاصد. والمطابقةُ بين الألفاظ في العدد والجنس والتعريف والتنكير قيدٌ أساسيّ من قيود النظم بمقتضاه تتحدّد العلاقات بين الألفاظ وتتجلّى وظائفها الدّالة على معانيها. وقد التزم التركيب العربي بقيد المطابقة التزاما صارما رغم ما يثيره في الاستعمال من المشاكل. والملاحظ في الأسلوب القرآني أنّ فيه سعيا متكرّرا مقصودا إلى الانزياح عن قانون المطابقة انزياحا يلفت، فنّيا، نظر المتلقّي، ويلفت تأويليا وإعجازيا نظر المفسّر فيحاول، وقد طرح من ذهنه أن يكون في هذه الظاهرة مخطئا، أن يعلّل عدم المطابقة في القرآن تعليلا يبرز من خلاله حسن نظم القرآن وإعجازه.

فإذا تناولنا المطابقة في العدد لاحظنا تواترا في ورودها في القرآن خارجة عن سُنن الاستعمال دعا أمثال الزمخشري إلى الاعتناء بها اعتناء ظاهرا، إذ لا يمكن أن يتغافل القارئ عن مثل قوله: "هذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ" (الحجّ / 19) [1]. أو قوله "وَاللهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ" (التوبة / 62) أو قوله: "وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الجَنَّةَ إلاَّ مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيهُمْ" (البقرة / 111)... ويحسن بنا في هذا المقام أن نقصي من مدار البحث التراكيب القرآنية المشتملة على أسماء الإشارة والأسماء الموصولة فإنّها، في ظنّنا، لا تستحقّ ما أولاها الزمخشري وغيره من تحبير وتنوير ذلك لأنّه واضح في الاستعمال أن يقوم بعضها مقام بعض وأن يدلّ المفرد فيها على الجمع، فلا غرابة في الاسم الموصول المشترك إذا دلّ على الجمع كقول الآية: وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا (الجنّ / 23)، ولا غرابة أن يدلّ اسم الإشارة المفرد على المثنّى في قول القرآن: "إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَ فَارِضٌ وَلاَ بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ" (البقرة / 68). فمثل هذين الشاهدين إلى الاستعمال العادي أقرب منهما إلى الاستعمال الفنّي الطريف، وإن عدّه الزمخشري استعمالا مجازيا حسنا [2].

الإخلال بالمطابقة بين المفرد والجمع

<u>إقامة المفرد مقام الجمع</u>

أبدل القرآن الجمع بالمفرد أحيانا، فكان في الاستعمال العربي ما يبرّره، إذ من المعروف في علاقة اللّفظ بالمعنى في العربية أن يكون اللّفظ واحدا وأن يكون المعنى

---

(1) من الدراسات ما يكتفي من العدد القرآني بمجرّد الوصف والترتيب دون إثارة القضايا الأسلوبية في شأنه. من ذلك: "دراسات نحوية في القرآن – العدد – المجرورات –" أحمد ماهر البقري (الإسكندرية 1982).

(2) "الكشّاف" ج 1 ص 287.

على الجميع. وعملا بذلك قال القرآن: "إنَّ هَؤُلَاءِ ضَيْفِي" (الحجر / 68). وهو يريد (ضيوفي). وقال: "ثمّ يُخرجكم طِفْلاً" (الحجّ / 5). والمعنى أطفالا. وقد استدل أبو عبيدة على ذلك بأشعار العرب [1] . وقد برّر الزمخشري قوله: (هلمّ إلينا) بدلا من (هلمّوا إلينا) في قوله: قَدْ يَعلَمُ اللهُ المُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ وَالقائِلِينَ لإخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إلَيْنَا" (الأحزاب / 18) بأنّه لغة أهل الحجاز يسوّون فيه بين الواحد والجماعة، وأمّا تميم فيقولون هلمّ يا رجل وهلمّوا يا رجال.. [2] " وممّا سوّى الطبري فيه بين الإفراد والجمع قول الله: "وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ" (البقرة / 20) حيث المتوقّع أن يعمد القرآن في العطف إلى المطابقة بين المعطوفين (السمع / الأبصار) إفرادا أو جمعا. وإذ غاب عن المفسّر التبرير المعجز فإنّه قد دافع على الأقلّ عن فصاحة هذا التركيب محيلا على بعض نحاة البصرة والكوفة في تجويزه خاتما بقوله: ولو فعل بالبصر نظير الذي فعل بالسّمع أو فعل بالسّمع نظير الذي فعل بالأبصار من الجمع والتوحيد كان فصيحا صحيحا [3] .

أمّا الاستثمار الأسلوبي لهذه الظاهرة فمنه أن تكتسب اللّفظة في سياقها القرآني دلالة ليست لها في المعجم. فقد درج القرآن على استعمال (الريح) مفردة في سياق العذاب واستعمال (الرياح) جمعا في سياق النعمة والرحمة. وبهذا يفسّر الحديث الشريف: "اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا" [4] .

ومن التخريجات البلاغية للمفرد يقوم مقام الجمع أنّ المفرد إذا دلّ على الجنس كان أشمل وأعمّ من الجمع الذي لا يضمّ إلا ما كان من جنسه فقط، وعلى ذلك أوّل الزمخشري قراءة ابن عبّاس: كلٌّ آمنَ باللهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكِتَابِهِ وَرُسُلِهِ" بدلاً من (كتبه) (البقرة / 285). فالكتاب هنا أكثر من الكتب [5] . ومن بلاغة القرآن استعماله الإفراد في "إنّمَا وَلِيُّكُمْ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالذينَ آمَنُوا..." (المائدة / 55) في حين كانت المطابقة تقتضي الجمع في: (إنّما أولياؤكم الله ورسوله والذين آمنوا) والحكمة

---

(1) "مجاز أبي عبيدة" ج 1 ص 353 و ج 2 ص 44 – 45.

(2) "الكشّاف" ج 3 ص 255.

(3) الطبري – "جامع البيان" ج 1 ص 124.

(4) وقد نبّه أحمد بن المنير إلى خطر الإطلاق في هذه المسألة واستدل عليه بالآية: إنْ يَشَأْ يُسْكِنْ الرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلَى ظَهْرِهِ (الشورى / 33) حيث كانت الريح مفردة رحمة بالسفن على خلاف المطّرد في الدلالة القرآنية (الكشّاف ج 3 ص 471 – 372).

(5) "الكشّاف" ج 1 ص 407.

في الإفراد هنا الدلالة على أنّ الأصل في الولاية ولاية الله وما بعدها تابع لهـا، ولـولا الإفراد ما كان في الكلام أصل ولا فرع، وإذا بالآية تشحن اللّفظ المفرد بدلالة أثقل وأعمق من التي هي له في العرف، تقوم شكلا من أشكال الإيجاز والإيحاء المعجز.

إقامة الجمع مقام المفرد

من دواعي هذا التركيب أنّه من المجاز الشائع في الاستعمال، فمن الألفاظ في اللّغة ما احتمل، في الوقت نفسه، معنى الإفراد ومعنى الجمع، كلفظة (الفلك) في قوله: "حتّى إذَا كُنْتُمْ فِي الفُلْكِ" [1] (يونس / 22) ومن الألفاظ ما جوّز فيه الخطاب العادي الدلالة على الجمع وعلى الإفراد كلفظة (الناس) يستعملها القرآن في سياقها العاميّ الذي تردّدت به على ألسنتنا اليوم ممّا يستنكف الكثير من الفصحاء من إدراجه في أسلوبهم الفنّي، وذلك في قوله: "الذينَ قَالَ لَهُمْ النَّاسُ إنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ..." (آل عمران / 173) قال أبو عبيدة: "والناس جميعٌ، وكان الذي قال رجلا واحدا" [2] . وممّا راوح فيه القرآن بين الإفراد والجمع مراوحة معروفة في الاستعمال العربي أن يُخاطَب الرسول تارة بضمير المفرد (أنتَ) وطورا بضمير الجمع (أنتم) يريد به الرسول والمسلمين، جاء ذلك مثلا في قول القرآن: "قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ.." (هود / 13 – 14) واحتمل الزمخشري فيها تأويلين آخرين: أن يكون الجمع تعظيما للرسول وأن يكون خطاب الجمع متوجّها إلى المشركين لا إلى المسلمين [3] .

أمّا الوجوه البلاغية التي استثمر القرآن فيها هذه الظاهرة فمنها ما يناسب أسلوبا من أساليبه الأساسية وهو أسلوب التعميم وأسلوب التشريع. ولئن جاز أن يتمّ التشريع بأسلوب الأمر كإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة فإنّه يمكن أن يحصل بالتشهير بسيّئ الأعمال واستفظاعها إقناعا بضرورة اجتنابها، فعندما قالت الآية: "يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا لاَ يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلاَ نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ.. (الحجرات / 11) "لم يقل رجل من رجل ولا امرأة من امرأة على التوحيد إعلاما بإقدام غير واحد من رجالهم وغير واحدة من نسائهم على

---

(1) "مجاز أبي عبيدة" ج 1 ص 15.

(2) "مجاز أبي عبيدة" ج 1 ص 9.

(3) "الكشّاف" ج 2 ص 261 – 262.

السّخرية واستفظاعا للشأن الذي كانوا عليه.. زيادة على ما في الجمع من دلالة على السّاحر وشريكه ممّن جانسه أو أيّده [1] . وعندما قال الله: "وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ". (البقرة / 114) فإنّ المنع لم يقع إلاّ على مسجد واحد. قال الزمخشري: "لا بأس أن يجيء الحكم عامّا وإن كان السبب خاصّا كما تقول لمن آذى صالحا واحدا: ومَن أظلم ممّن آذى الصالحين، وكما قال الله عزّ وجلّ ويل لكلّ همزة لمزة والمنزول فيه الأخنس شريق" [2] .

ولقد كانت هذه الظاهرة أسلوبا من أساليب التعظيم يخاطَب الله فيها خاصّة بضمير الجمع. كقوله: "قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ" (المؤمنون / 99) أو قوله: "ألاَ فَارْحَمُونِي يَا إِلَهَ مُحَمَّدٍ" [3] . وألطف من هذا التعظيم الشائع أن تنعت الآية مقامَ إبراهيم بأنّه آياتَ بيّنات في قوله: "فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا" (آل عمران / 97). وقد رأى الزمخشري في هذه المفارقة بين الإفراد والجمع تدليلا على قدرة الله ونبوّة إبراهيم [4].

ومن دقيق ما انتبه إليه أحمد بن المنير في بلاغة الجمع يقوم مقام المفرد أن القرآن عندما أخبر عن ادّعاء اليهود والنصارى أنّ الجنّة لن يدخلها غيرهم نَعَتَ زعمهم هذا بـ (الأماني) بينما هي أمنية واحدة فقال: "وقالوا لن يدخل الجنّة إلاّ من كان هودا أو نصارى تلك أمانيهم" فبينما أوّل الزمشخري الجمع في (الأماني) على الحقيقة فَرَاح يبحث عن تلك الأماني ويعدّدها فضّل أحمد بن المنير أن يعتبره جمعا مجازيا وأنّ الأمنية هي أمنية واحدة و"أنّهم لِشدّة تمنّيهم لهذه الأمنية ومعاودتهم لها وتأكّدها في نفوسهم جُمِعَت ليفيد جمعها أنّها متأكّدة في قلوبهم بالغة منهم كلّ مبلغ، والجمع يفيد ذلك وإن كان مؤدّاه واحدا.. وهذا المعنى أحد ما رُوي في قول الآية: "إِنَّ هَؤُلاَءِ لَشِرْذِمَةٌ قَلِيلُونَ" (البقرة 111) فإنّه جَمع (قليلا): وقد كان الأصل إفراده فيقال (لشرذمة قليلة) كقول القرآن: كم فئة قليلة. لولا ما قصد إليه من تأكيد معنى القلّة بجمعها، "ووجه إفادة الجمع في مثل هذا للتأكيد أنّ الجمع يفيد بوضعه

---

(1) السّابق ج 3 ص 565.

(2) السّابق ج 1 ص 206.

(3) السّابق ج 3 ص 42.

(4) واحتمل الزمخشري إلى جانب ذلك تعدّد الآيات في وجود مقام إبراهيم وأمن الدخول إليه وغيرهما ممّا لم تذكره الآية كثير. (الكشّاف ج 1 ص 447.

الزيادة في الآحاد، فنقل إلى تأكيد الواحد وإبانـة زيادتـه علـى نظرائـه نقـلا مجازيـا بديعا فتدبّر هذا الفصل فإنّه من نفائس صناعة البيان" [1] .

الإخلال بالمطابقة بين التثنية والجمع

إنّ التبـادل بـين المثنّـى والجمـع ظـاهرة متكـرّرة في القـرآن وإن كـانت دون السّابقة تواترا. وقد عزاها المفسّرون إلى عادات العرب في كلامهم [2] . وبناء على تـردّد هذه الظاهرة في القرآن اعتبر الزمخشري أن اسم الجمع، كما هـو الشـأن في العاميـة، "يشترك فيه ما وراء الواحد" [3] بدليل قوله: "فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَـا" (التحريـم / 4) أو قوله: "الحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ" (البقرة / 197) وما هو إلا شهران ونيف. وقد علّق أبـو عبيدة على قول القرآن: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" (المـائدة / 38) بـدلا مـن (يديهما). قال: "وتفعل هذا العربُ فيما كـان مـن الجسـد فيجعلـون الاثنـين في لفـظ الجميع" [4] .

ومن الآيات ما التجأ فيها المفسّر إلى ثنائية اللّفظ والمعنى لتبرير عدم المطابقـة العدديـة. فـإذا قـال الله: "هَـذَانِ خَصْمَـانِ اخْتَصَمُـوا في رَبِّـهِمْ" (الحـجّ / 19) أوّل الزمخشري (هذان) على اللّفظ وأوّل (اختصموا) على المعنى إذ الخصـام قـد قـام بـين فريقين [5] . وعلى هذا أوّلَ قولَه: "وَالذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالفِضَّةَ وَلاَ يُنْفِقُونَـهَا فِـي سَبِيلِ اللّهِ" (التوبة / 34) [6] . والملاحظ أن هذا التبادل بـين المثنّـى والجمـع، وإن لم يكن في كثير من الأحيان موضع لبس وتأويل [7] ، فإنّه في بعض الآيات محـلّ حـيرة واختلاف كالذي في قوله: "قُلْنَا اِهْبِطُوا مِنْـهَا جَمِيعًـا" (طـه / 123)، فـالصحيح فيـه

---

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 304 – 305.

(2) وقد خصّها سيبويه بفصل عنوانه: باب ما لفظ به ممّا هو مثنّى كما لُفـظ بـالجمع. واستشـهد عليـها بأمثلة من القرآن. ط. القاهرة الثالثة 1988 ج 3 ص 621.

(3) "الكشّاف" ج 1 ص 346.

(4) "مجـــاز أبي عبيدة" ج 1 ص 165 – 166 / وص 10 في قولـــــه: قَالَتَا: أَتَيْنَا طَائِعِينَ. (فصّلت / 11).

(5) "الكشّاف" ج 3 ص 9.

(6) "الكشّاف" ج 2 ص 187.

(7) كقوله: "وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ وَأَطْرَافِ النَّهَارِ (طه / 130) وإنّهما طرفان.

عند الزمخشري أنّه لآدم وحواء وبرّر الجمع فيه على ضمّ ذرّيتهما إليهما، وقال غيره بل هو إبليس، وقيل الحيّة.. [1]

الإخلال بالمطابقة بين الإفراد والتثنية

لقد سلّم المفسّرون بهذه الظاهرة مثلما سلّموا بما تقدّمها، واعتبروها طبيعية في القرآن، قائمة في العربية، فاكتفى أبو عبيدة منها بمجرّد الإشارة إليها، وقد كفاه فيها أنّها ليست من عيوب القرآن ولا مطعنا في فصاحته، وأنّ المعنى، رغم الإخلال بالمطابقة، في مأمن من اللّبس والغموض [2] . ولئن نسج الزمخشري بعده على منواله [3] فإنّه قد حاول في بعض المناسبات أن يفسّر هذه الظاهرة تفسيرا فنّيا من ذلك أنّه لا يقنع بالترادف بين المفرد والمثنّى في قول الآية: "فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولاَ إِنَّا رَسُولُ رَبِّ العَالَمِينَ" (الشعراء / 16) وإنّما يميّز بين المثنّى في دلالته على (المُرسَلَيْن) والمفرد (الرسول) الدالّ على الرسالة في حدّ ذاتها، وأورد من شعر العرب ما يُثبت أنّ (الرسول) قد تكون بمعنى الرسالة [4] .

وجاءت لفظة (اليد) منسوبة إلى الله في سورة المائدة مفردة مرّة ومُثنّاة أخرى: قال: وَقَالَتِ اليَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غلّت أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا يَدَاهُ مَبْسُوطَتَان" (المائدة / 64) ورأى الزمخشري في هذا التدرج والاستدراك من الإفراد إلى التثنية حيلة تعبيرية بليغة تدلّ على مدى إنكار قول اليهود وشدّة إثبات السّخاء لله ونفي البخل عنه، "وذلك أن غاية ما يبذله السخيّ بماله من نفسه أن يعطيه بيديه جميعا فبنى المجاز على ذلك [5] .

ومن التراكيب المحرجة في هذا الباب أن تذكر الآية الله والرسول وأن تعلّق الحكم بالمفرد فكأنّه لا يعني إلاّ واحدا منهما. كان ذلك في: "وَاللهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ" (التوبة /62) وفي قوله: "يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا للهِ وَلِلرَّسُولِ إذا

---

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 274.

(2) انظر "مجاز القرآن" ص 10 ومنه "وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا (الجمعة / 11) ومنه: وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا (النساء / 112).

(3) فالزمخشري يعتبر أن عيسى وأمّه آيتين لا آية واحدة في قوله: وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً (المؤمنون / 50) إلاّ أنّه قد حذفت إحداهما لدلالة الثانية عليها (الكشّاف ج 3 ص 33).

(4) "الكشّاف" ج 3 ص 107.

(5) السّابق ج 1 ص 628.

دَعَاكُم" (الأنفال / 24) واعتبر الزمخشري ذلك من باب توحيد الضمير، طبعا، "لأنّه لا تفاوت بين رضا الله ورضا رسوله (ص) [1] ولأنّ استجابة رسول الله (ص) كاستجابته وإنّما يُذكر أحدهما مع الآخر للتوكيد [2] .

الإخلال بالمطابقة في التذكير والتأنيث

لقد تكرّر في القرآن الإخلال بالمطابقة في التذكير والتأنيث تكرارا يُجوّز لنا اعتباره ظاهرة أسلوبية هامّة في النظم القرآني. والناظر في المراجع النحوية لا تخفى عليه المكانة التي يوليها النحاة للإخلال بهذه المطابقة باعتبارها ظاهرة لغوية شائعة [3] . ولقد كان تواتر هذه الظاهرة في القرآن فرصة استغلّها المفسّرون للتذكير بعربية القرآن وبالقاعدة المشرّعة للاستعمال القرآني. فمن الألفاظ ما استوى فيه التذكير والتأنيث كلفظة (الأنعام) في الآية: "وَإِنَّ لَكُمْ فِي الأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ" النحل / 66) أو قوله: "كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ المُرْسَلِينَ" (الشعراء / 105) "يقال: هذه قومك وجاء قومك" [4] . ومن القرآن ما تمت المطابقة فيه بين الضمير والمضاف إليه دون المضاف وهي مطابقة دارجة في العربية [5] . من ذلك قول القرآن: "إنَّ اللهَ لاَ يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا" (النساء / 40) "فأنّث ضمير المثقال لكونه مضافا إلى مؤنث" [6] . ومن مظاهر الإخلال ما أوّله المفسّرون بثنائية اللّفظ والمعنى [7] : نذكر منه قوله:

– فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ المُجْرِمِينَ = أي كيف كان آخر أمرهم (النمل / 69) [8]

– إنَّ رَحْمَةَ اللهِ قَرِيبٌ مِنَ المُحْسِنِينَ = على تأويل الرحمة بالرّحم أو الترحّم / أو بتأويله صفة لموصوف محذوف أي: إنّ رحمة الله شيء قريب.. (الأعراف / 56) [9] .

---

(1) السّابق ج 2 ص 199.

(2) السّابق ج 2 ص 151.

(3) انظر مثلا "الكتاب" ج 5: الإحالات على فصول في المؤنث والمذكّر.

(4) "مجاز أبي عبيدة" ص 15.

(5) انظر "الكتاب" ج 1 ص 52 – 53.

(6) "الكشّاف" ج1ص527 ومثله: وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا" (آل عمران/ 103).

(7) وقد نصّ عليها النحاة. انظر سيبويه ج 3 ص 247 وما بعدها.

(8) "الكشّاف" ج 3 ص 158.

(9) السّابق ج 2 ص 83.

- وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا.. فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا = على أنّ (النفس) هي الشخص والإنسان / أو هي مصدر القتل (البقرة / 72) [1] .

أمّا التخريجات الفنّية في التذكير والتأنيث فتكاد تكون معدومة، وكاد مجهود المفسّرين ينحصر هنا في بيان مقاصد النصّ عند حصول الخلل بين المؤنّث والمذكّر، ولم نستطرف من ذلك إلا تبرير الزمخشري لانزياح قرآني قد ينعته المتسرّع بالخطإ فيخرج به الزمخشري من أوضع درجات الخطإ إلى أرفع منازل البلاغة، وذلك في تأنيث القرآن للفظة (المُرضع) في قوله: "يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ" (الحجّ / 2) [2] . فميّز فيه الزمخشري بين المرضع وهي "التي شأنها أن ترضع وإن لم تباشر الإرضاع في حال وصفها به" والمرضعة وهي التي باشرت الإرضاع ساعة قيام السّاعة فأصابها من الدّهشة ما جعلها تنزع ثديها عن رضيعها لشدّة الهول: فدلّ التأنيث في (المرضعة) على معنى لطيف معجز.

<u>الإخلال بالمطابقة بين العاقل وغير العاقل</u>

تجوّز العربية، لأسباب بلاغية، أن يُعامل العاقل معاملة غير العاقل والعكس بالعكس. وانحصرت تلك الأسباب، في الغالب، في التحقير والتعظيم. وقد ورد هذا الأسلوب في القرآن على وجهين: في أحدهما كان القرآن جاريا على كلام العرب قريبا من الاستعمال العاميّ الذي يشخّص غير العاقل ويجمعه جمع العقلاء، فتقول العامّة (الأيّام تَعَدّاوْ / والحوايج تَبّاعُو..) وقال القرآن: "إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ" (يوسف 4) [3] .
وقريب من هذا ممّا لا يفاجئ المتكلّمَ العربي توظيف ثنائية اللّفظ والمعنى كالذي في قوله: "فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ" (الشعراء / 4) وإنّما المعنى

---

(1) السّابق ج 1 ص 289.

(2) لهذا المعنى إشارة خاطفة في "الكتاب" - سيبويه ج 2 ص 47.

(3) "الكشّاف" ج 2 ص 303 وذكره سيبويه: ج 2 ص 47.

هنا وأصل الكلام أنّهم ظلّوا لها خاضعين [1] . أمّا الوجه الثاني فاستخدام قرآني مخصوص تركّز أساسا حول الاسم الموصول المشترك، وتعلّق بمعنيين بارزين:

– المعنى الأوّل منهما متّصل بالتعبير عن الكائنات، فقد راوح القرآن في ذلك بين (ما) و(من) فقال مثلا: "أَلاَ إِنَّ للهِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ." (يونس / 66) وقال: "وللهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ.." (النحل / 49) وقال: "بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ" البقرة / 116) ولقد لاحظنا لدى الزمخشري اهتماما بالموصول غير العاقل وهو، نسبيا، أشدّ من الموصول العاقل تواترا وبرّره بـ (التغليب) تارة لأنّ (ما) صالحة للعقلاء ولغيرهم [2] ، وطورا بالتحقير من شأن المخلوقات والتصغير من شأنها أمام خالقها [3] .

أمّا المعنى الثاني القرآني البارز فتعلّق بشأن المرأة في القرآن وفي أذهان المسلمين فكأنّ الأسلوب القرآني إن تكلّم في المرأة مستعملا الموصول المشترك مالَ فيه إلى غير العاقل، فقال: "وإنْ خِفْتُمْ ألاّ تُقْسِطُوا فِي اليَتَامَى فَانْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ ورُبَاعَ" (النساء / 3) وقال: "وَالذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ" (المؤمنون / 5) ودلالة ذلك عند الزمخشري دلالة صريحة وهي "أنّ الإناث من العقلاء يجرين مجرى غير العقلاء" [4] .

(1) واحتمل الزمخشري استعمالا مجازيا للأعناق بمعنى الرؤساء فتبطل عندئذ الظاهرة ج 3 ص 104 – 105.

(2) "الكشّاف" ج 2 ص 412.

(3) "الكشّاف" ج 1 ص 307.

(4) "الكشّاف" ج 1 ص 496 / وج 3 ص 26.

التنكير والتعريف

لقد اهتمّ الزمخشري خاصّة بالتنكير والتعريف في القرآن اهتماما كبيرا، ولم يعالج هذا الأسلوب من الزاوية نفسها التي منها تناول متعلّقات الاسم السابقة حيث انطلق البحث من خروج القرآن عن قانون المطابقة المُسَيِّر، في الأصل، لعلاقات الأسماء داخل التركيب، وتوَجّه إلى التساؤل عن أسباب الإخلال بتلك المطابقة بين ما تجوّزه العربية لكافّة المتكلّمين بها وما اختصّ به القرآن في نظمه. أمّا ظاهرة التنكير والتعريف فلم تَستَرع الانتباه لأنّ القرآن نكّر في مواضع التعريف أو عرّف في مواضع التنكير، بل لأنّه، في وهم المفسّر على الأقلّ، قد استخدم التنكير والتعريف استخداما واعيا بخطورة هذه الظاهرة في النهوض بمعان دقيقة لطيفة تتعدّى الدلالة المعروفة المتوقّعة لهما [1]، فكان الزمخشري خاصّة يقظا متتبّعا ما يمكن أن يُدلي به السياق من معاني التنكير والتعريف تتعدّد بتعدّد أشكال النظم وأساليبه فيستعصي لذلك عدّها وحصرها في أنماط تركيبية معيّنة تُقَعّدُ استعمالها وتضبط دلالتها لأنّها، في كلّ مرّة، وليدة التدبّر وإفراز الحسّ يهدي فيه الذوق إلى المزية المعيّنة في السياق المعيّن [2]. فمن النظم القرآني ما تجاور فيه المعرّف والمنكّر مجاورة واضحة داعية إلى التّساؤل عن أسباب الاختلاف في معاملة الألفاظ، كتعريف (الحسنة) وتنكير (السيّئة) في قوله: فَإِذَا جَاءَتْهُمُ الحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ". (الأعراف / 131) فذهب الزمخشري إلى أنّ في تعريف (الحسنة) دلالة على كثرة ما يأتيهم الله من الحسنات وأنّ في تنكير (سيّئة) قلّة ما يصيبهم من السيّئات [3]، فتحمّل التنكير والتعريف دلالة مناطة في العادة بثنائية المفرد والجمع، أو مناطة بالنعوت المصرّحة بالكثرة والقلّة كأن تقول الآية (فإذا جاءتهم الحسنات الكثيرة قالوا لنا هذه، وإن تُصبهم سيّئات قليلة يَطيّروا بموسى و من معه)، ولو كان

---

(1) في التنكير والتعريف دراسات نحويّة تتولّى النظر في المفهوم وفي مختلف أدواته وأشكاله وقضاياه (أطروحة د. صالح الكشو "نظام التعريف والتنكير في العربية" / عبد الجبّار بن غربية: "التعريف والتنكير في اللّغة العربية"...) وهي مفيدة في موقعها ولكنّها لا تلتفت إلى علاقة هذه الظاهرة بالإعجاز.

(2) ممّن اهتمّ بالتنكير والتعريف في القرآن من المحدثين أحمد أحمد بدوي في "بلاغة القرآن" ظواهره ومعانيه (ص ص 128 – 138).

(3) "الكشّاف" ج 2 ص 144 – 145.

ذلك لكان المعنى صريحا، في متناول الخاصّة والعامّة، أمّا النظـم القرآنـي فقد لطّفـه ودلّ عليه بغير أدواته المجعولة له حتّى لكأنّه يكاد لا يُرى.

ومن النظم القرآني ما جاء في مواضع متبـاعدة، معرّفـا مـرّة ومنكّـرا أخـرى، كلفظة (البلد) في قول القرآن: "وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَـدَ آمِنًـا" (ابراهيم 35) وقوله: "وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَـذَا بَلَدًا آمِنًـا" (البقـرة / 126)، فلـم يشـأ الزمخشري أن يرى فيما بين الآيتين مجرّد فرق شكلي لا معنى له، بل قرن اختلاف السياق واختلاف الشكل باختلاف الدلالة، فأوّل التنكير في (اجعـل هـذا بلـدا آمنـا) على أنّ المطلوب هذا البلد واحدا من جملة البلدان الآمنة، وأوّلَ التعريـف في (اجعـل هذا البلد آمنا) على أنّ المطلوب إخراج هذا البلد من صفة إلى ضدّها أي إخراجـه مـن حالة الخوف إلى حالـة الأمـن، ومعنـى التحويـل معنـى دقيـق أفـاده التعريـف دون التنكير [1].

إلاّ أنّ جلّ المناسبات التي استوقفت الزمخشري في التنكير والتعريف لم تكـن من التناصّ الذي يعيد القرآن فيه استعمال اللّفظـة في موضعين مختلفين نكـرة تـارة ومعرفة أخرى، وإنّمـا هـي مناسبات حَـدَسَ المفسّـر فيـها أنّ لهـذه الظـاهرة دورا في بلاغة النظم وجماله، حتّى إنّه كثيرا ما يسأل نفسه علـى لسـان خصمـه: مـا الفـرق بين هذه اللفظة وبينها لو جاءت نكـرة أو معرفـة فيكـون الجـواب بمـا اهتـدت إليـه البديهة من فروق يسبّبها نظـم الكـلام ويفرزهـا تجـاور الألفـاظ تغيـب فيـها أو تكـاد المحرّكات المذهبية أو السياسية، ولا تكـون فيـها الكلمـة إلا للكلمـة وسـحر البيـان. نأخذ علي ذلك مثالا قول الآية: "يَا أَيُّهَا الذِيـنَ آمَنُـوا اِجْتَنِبُـوا كَثِـيرًا مِـنَ الظَـنِّ إنَّ بَعْضَ الظَن إِثْمٌ". (الحجرات / 12) فـإن قلـت: مـا الفـرق بـين هـذا وبـين أن تقـول (اجتنبوا الكثير من الظنّ)، نبّه الزمخشري إلى سـبب عقلـي بـين التنكـير والتعريـف وهو أنّك إذا دَعوتَ إلى اجتناب الكثير من الظنّ فقد أبحتَ القليل مـن الظـنّ فكـأنّك منعتَ الظنّ إذا كثُر ورخّصت فيه إذا قلّ، والمحظور ليـس متعلّقـا بكميّـة الظـنّ بـل بنوعية في الظنّ هو ذاك الذي "لم تعرف له أمـارة صحيحـة وسـبب ظـاهر" [2]. فلـو

---

(1) "الكشّاف" ج 2 ص 379 / وانظر في هذا النمط تفسيره: وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا (الإسراء / 55 في ج 3 ص 453 – 454).

(2) السّابق ج 3 ص 567.

توخّى القرآن في هذه الآية أسلوب التعريف لأساء التعبير عن مراده ولكن كانت فيه تلك اليقظة التي يضع الباثّ فيها نفسه مكان المتلقّي فيتساءل عمّا يمكن أن يوقعه الكلام في نفسه وعمّا يمكن أن يفرزه من المعاني فيتجنّب أسباب اللّبس المحتملة ويوجّه الكلام إلى أوفى السبل بالمقاصد.

أمّا عن بلاغة هذه الظاهرة فيما تراءى لنا من ملاحظات الزمخشري فإنّها لم تشمل التعريف والتنكير على حدّ سواء. فقد كان حظّ التعريف أقلّ ومجال استغلاله الفنّي، في القرآن أو في اجتهاد المفسّر، أضيق. ولذلك لم نقف عند الزمخشري أو عند غيره إلا على إشارات قليلة إلى بلاغة التعريف. من ذلك قول القرآن "أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ" (البقرة / 25) فتعريف (الأنهار) يُستفاد منه أنّها أنهار معروفة لدى السّامع لكنّ معرفته لها قد تحصل عنده بوجهين: فهي معروفة إمّا لأنّ إشارة في القرآن قد سبقت إليها كقوله تعالى: فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغيّر طعمه... وإمّا أن يراد من التعريف جنس الأنهار كما تقول: لفلان بستان فيه الماء الجاري والتين والعنب وألوان الفواكه تشير إلى الأجناس التي في علم المخاطَب [1]. والمقصدان من التعريف هنا، وإن جاز تآلفهما والجمع بينهما مقصدان مختلفان اختلافا دقيقا يمكن أن يكون عاملا من عوامل اختلاف القراءة والتأويل.

وقد كان التعريف في القرآن أسلوبا من أساليب التوكيد وحصر الفعل أو الصفة في المعرّف دون غيره. من ذلك ما هو ظاهر للخاصّة والعامّة كقوله: قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ (الأعراف / 115) فأكّد رغبتهم في السّبق إلى الإلقاء بالضمير المنفصل (نحن) وبتعريف خبر كان. ومنه ما هو ألطف، قد يمرّ به القارئ دون أن يتفطّن لوجوده، كقوله: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الغَنِيُّ الحَمِيدُ" (فاطر / 15). فتعريف (الفقراء) معبّر عن شدّة افتقار الناس إلى الله وكأنّه مقصور عليهم لا تشاركهم فيه بقيّة المخلوقات، ولو نكّر فقال: (أنتم فقراء إلى الله) لانتفى التوكيد واستوى الناس بغيرهم ممّا خلق الله.

أمّا التنكير فمجال استخدامه أرحب ودلالاته البلاغية أغزر المتوقّع منها أن يفيد التنكير التعميم والإطلاق على خلاف التعريف الذي يفيد التخصّص. من ذلك: "وَاتَّقُوا يَوْمًا لاَ تُجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا" (البقرة / 48) فتنكير (نفس) و(شيء)

---

[1] "الكشّاف ج 1 ص 258 – 259.

ضرب من التشديد، به تُسدّ جميع المنافذ وتُقطع جميع الأطماع، وهو كقوله: "وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا عدْلٌ"[1]. ومن معاني التنكير المُتوقّعة أن يكون مبيّنا للنوع. وهذا، وإن كان من المعارف اللّغوية التي يمكن الحصول عليها من دروس النحو، فإنّ فضل الزمخشري يتمثّل في التغلغل بتلك المعلومة النحوية البسيطة في أعماق الآية واقتناص أدقّ المعاني من أبسط أشكال النظم فيتحوّل التنكير: وهو ظاهرة تركيبية بديهية، إلى حيلة من ألطف الحيل الفنّية، ويكتسب في سياقه من الرفعة ما ليس له في الواقع النحوي. نرى ذلك مثلا في تعليق الزمخشري على تنكير لفظة (ماء) في الآية: "وَاللهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُم مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِه وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْن.." (النور / 45) قال: فإن قلت: لِمَ نكر الماء في قوله (من ماء) قلتُ: لأنّ المعنى أنّه خلَق كلّ دابّة من نوع من الماء مختصّ بتلك الدّابة أو خلقها من ماء مخصوص وهو النطفة، ثمّ خالف بين المخلوقات من النطفة. فإن قلت: فما باله معرّفا في قوله (وجعلنا من الماء كلّ شيء حيّا) قلتُ قَصَدَ ثمّة معنى آخر وهو أنّ أجناس الحيوان كلّها مخلوقة من هذا الجنس الذي هو جنس الماء وذلك أنّه هو الأصل وإن تخلّلت بينه وبينها وسائط"[2].

ورغم أن للتنكير معاني معروفة في النحو فإنّه مكتسب في النظم دلالات دقيقة مختلفة باختلاف السياق قد تنتهي به إلى الدلالة على الشيء وضدّه، فلئن أفاد التنكير التكثير في قوله: "وبشّر الذين آمنوا.. أنّ لهم جنّات تجري من تحتها الأنهار"[3] فإنّ التنكير في سياقات أخرى أفاد التقليل، وقد أوّل به أحمد بن المنير قول القرآن: وَلاَ تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلاً بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا" (النحل 94) وكذلك في قوله: "اتّقوا الله ولْتنظر نفسٌ ما قدّمت لِغَد" (الحشر / 18) وقوله: "وَتَعِيهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ" الحاقة / 12) قال أحمد: فنكّر الأذن والنفس تقليلا للواعي من الناس لما يقضي بسداده، وللناظر من الخلق في أمر معاده"[4].

---

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 279.

(2) السّابق ج 3 ص 71.

(3) وقد استغلّ الزمخشري هذه الكثرة في الجنّات فوظّفها في ما يناسب مذهبه الاعتزالي فجعلها جنّات "مرتّبة مراتب على حسب استحقاقات العاملين لكلّ طبقة منهم جنّات من تلك الجنان". ج 1 ص 257.

(4) "الكشّاف" ج 2 ص 427.

وعلى اختلاف معاني التنكير فإنّ معنى منها قد كان الأشدّ تردّدا في القرآن وهو معنى قائم على أخصّ صفات التنكير وهي صفة الإبهام. وقد عمد القرآن إلى الإبهام في العديد من الأوصاف والأحوال والمشاهد، وهي حيلة ناجعة لإثارة معاني التعظيم والتهويل في النفس المتلقّية، ذلك لأنّك إذا حدّدت للأشياء أحجامها وللأحوال مقاديرها، فإنّ النفس، مهما بالغتَ، ربّما استطاعت أن تتمثّلها وأن تتخيّل وراء ما ضبطت لها آفاقا أوسع في المبالغة تحقّر ما توهّمته من التهويل والمبالغة. أما التنكير فأسلوب من التعتيم يُطلق العنان لخيال المتلقّي ليذهب في الصفة إلى ما لا حدّ بعده، كلّ بحسب رؤاه ورحابة خياله، ومعنى التعظيم المستفاد من التنكير معنى حاصل في العربية، فالعرب تقول: "إنّ له لإبلاً وإنّ له لَغَنَمًا يقصدون الكثرة [1] . إلاّ أنّ له في القرآن وقعا خاصّا لأنّه يخدم معنى قرآنيا أساسيا وهو إقامة الفصل بين ما يصدر عن الإنسان وما يصدر عن الله من أمور خارقة للعادة يتلقّاها الإنسان بما هي جديرة به من عظمة ورهبة. فمن المواضع التي لفت الزمخشري إليها الانتباه في هذا المعنى:

معنى التهويل

– وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ" (البقرة / 10): التنكير في (الغشاوة) يعني "نوعا من الأغطية غير ما يتعارفه الناس" والتنكير في (عذاب أليم) أنّ لهم من بين الآلام العظام نوعا عظيما لا يعلم كنهه إلاّ الله". قال الزمخشري وقد تمثّل هول ما أفاده التنكير هنا: "اللهم أجرنا من عذابك ولا تبلنا بسخطك يا واسع المغفرة" [2] .

– "أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ" (البقرة / 19): جاءت هذه الأشياء منكرات لأنّ المراد أنواع منها: مطر شديد وظلمات داجية ورعد قاصف وبرق خاطف" [3] .

---

(1) "الكشّاف" ج 2 ص 102.

(2) السّابق ج 1 ص 165.

(3) السّابق ج 1 ص 216.

معنى التعظيم

– "وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانُ عِلْمًا (النمل / 15): كأنّه قال: علما أيّ علم. وذلك كقوله: وإنّك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم [1] .

– أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ (البقرة / 5): كأنّه قيل على أيّ هدى، كما تقول: لو أبصرتَ فلانا لأبصرت رجلا.

– طس تِلْكَ آيَاتُ القُرآنِ وَكِتَابٍ مُبِين. (النمل / 1): أبهم بالتنكير فكان أفخم كقوله تعالى: "في مقعد صدق عند مليك مقتدر [2] .

– "يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فيهِ شِفَاءٌ للنَّاس" (النحل / 69): تنكير (الشفاء) إمّا لتعظيم الشفاء... أو لأنّ فيه بعض الشفاء" [3] .

– "إنَّ أصْحَابَ الجَنَّةِ اليَوْمَ فِي شُغُلٍ فَاكِهُونَ" (يس / 55): قال أحمد بن المنير: هذا ممّا التنكير فيه للتفخيم كأنّه قيل: في شغل أيّ شغل، وكذا قوله تعالى: سَلاَمٌ قَوْلاً مِنْ رَبٍّ رَحِيم. ومنه قوله تعالى: وأنْ اعْبُدُوني هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ..." [4] .

– "الر تِلْكَ آيَاتُ الكِتَابِ وَقُرآنٍ مُبِينٍ": تنكير القرآن للتفخيم". (الحجر / 1)

– "قَالُوا إنَّ لَنَا لأَجْرًا إنْ كُنَّا نَحْنُ الغَالِبِينَ": التنكير للتعظيم [5] .

– "يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ: تنكير (أساور) لإبهام أمرها في الحسن [6] .

– إنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاس": الغرض.. أن يُجعل فضلا فلا يوازيه فضل [7] .

---

(1) أحمد بن المنير في هامش "الكشّاف" ج 3 ص 139.

(2) "الكشّاف" ج 3 ص 135.

(3) السّابق ج 2 ص 418.

(4) السّابق ج 3 ص 326.

(5) الأعراف / 102 في "الكشّاف" ج 2 ص 102.

(6) الكهف / 31 في "الكشّاف" ج 2 ص 483.

(7) غافر / 61 في "الكشّاف" ج 3 ص 434.

3. 3. 2. 1. 2) الفعل

إنّ مجال الكلام في الفعل في الجملة العربية أو في التركيب القرآني مجال واسع متشعّب. إلاّ أنّنا لا نتناول منه في هذا المقام إلاّ ما كان الفعل فيه مساهما في إنشاء النظم القرآني المتميز، فإذا اقتصرنا من ذلك على المعاني المتواترة أجملناها في المحاور التالية:

الفعل وزمانه

<u>الإخبار عن المستقبل بالماضي</u>

إنّ من أهمّ ما يلفت الانتباه في القرآن أنّه نصّ مخبر، ومن خصائصه في الإخبار أنّه معلم بما كان منذ نشأة الكون وبما يكون أيّام الوحي وبما سيكون في الدنيا ويوم القيامة من حساب وثواب وعقاب. والطريف في أسلوب القرآن إخباره عن المستقبل بعكس ما جرت عليه القاعدة العربية، فهو يخبر عن المستقبل بالماضي، وذلك ما لا يتاح لغير الله من اعتبار الآتي اعتبار الحاصل. من ذلك أنّ الله وعد رسوله بفتح مكّة لمّا رجع عنها عام الحديبية، قال: "إنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا" (الفتح / 1) قال الزمخشري: "وجيء به على لفظ الماضي على عادة ربّ العزّة سبحانه في أخباره لأنّها في تحقّقها وتيقّنها بمنزلة الكائنة الموجودة، وفي ذلك من الفخامة والدلالة على علوّ شأن المخبر ما لا يخفى" [1] . ومن ذلك أيضا إخبار القرآن عن شأن الناس يوم القيامة باستعمال الماضي كقوله: "فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ" (الصافات / 48 – 50) أو قوله: "وَبَرَزُوا لِلّهِ جَمِيعًا) (ابراهيم / 21)، وقوله: "وَنَادَى أَصْحَابُ الجَنَّةِ" (الأعراف / 44) و "وَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ" (الأعراف / 50) [2] . وغيره كثير. وفي هذا الصدد يمكن أن ندرج الآيات الكثيرة المشتملة على (كان) كقول الآية: "وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا" (النّساء / 96) أو قوله: "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ" (آل عمران / 110) التي حذّر النحو القرآني من تأويلها تأويلا عاديا

---

(1) "الكشّاف" ج 3 ص 450 – 451.

(2) انظر تعليق الزمخشري في ج 3 ص 340 و ج 2 ص 372.

بدلالتها على أنّ فعلا قبلها لم يكن وعلى أنّ الفعل بعدها منقطع، وإنّما هـي "عبـارة عن وجود الشيء في زمان ماض على سبيل الإبهام" متواصل في الزمن" [1] .

<u>الإخلال بالمطابقة الزمنية بين فعلين</u>

تردّد في القرآن، على غير العادة في العربية، أن يرتبط فعلان ربط عطـف أو ربط تلازم فيكون أحدهما مخالفا الآخر في الزمان بينمـا المفروض أن يصرّفـا في زمـان واحد، وهو ضرب من الانزياح لا يمكن للأذن المستأنسة بقـانون التطـابق أن تمـرّ بـه دون أن تضطرب لسماعه، وقد وضع الزمخشري لهذا الإخلال تخريجا بلاغيـا يـبرّر خروج القرآن عن القانون المنطقي القاضي بتطـابق الأزمـان، وربَـط تخريجـه البلاغـي بالمعاني التي يدلّ عليها زمان الماضي وزمان المضارع. فإذا خرج القرآن من المـاضي إلى المضارع شرّع المفسّر للمضارع بطاقة المضـارع علـى تصويـر الحـال واسـتحضارها حيّـة متحرّكة في ذهن السـامع. وإذا خـرج القـرآن مـن المضـارع إلى المـاضي شـرّع للمـاضي بقدرته على التعبير على ثبوت الأشياء وحصولهـا في الوجـود حصـولا متـأكدا، فـإذا شاءت الآية أن تحرّك خيال المتلقّي بالمشهد حيّا تؤكّد جماله أو فظاعتـه اسـتنجدت بالمضـارع، وإذا شـاءت أن تؤكـد وجـود الشـيء أو دوامـه ركنـت إلى المـاضي. فكـان الانزياح في الزمان أسلوبا من أساليب التأكيد للمعنـى والإقنـاع بـه ترغيبـا أو ترهيبـا فممّا خرج فيه القرآن من الماضي إلى المضارع:

– "فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ" / "فَرِيقًـا كَذَّبْتُـمْ وَفَرِيقًـا تَقْتُلُـونَ": لأنّ الأمـر فظيع فأريد استحضاره في النفوس وتصويره في القلوب" [2] .

– أَلَمْ يَرَ أَنَّ اللهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِـحَ الأَرْضُ مُخْضَـرَّةً... النكتـة هـي إفادة بقاء أثر المطر زمانا بعد زمان [3] .

– وَاللهُ الذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَـى بَلَـدٍ مَيِّـتٍ..": لِيَحكـي الحال التي تقع فيها إثارة الرياح السحابَ وتستحضر تلك الصور البديعة الدالة علـى القدرة الربّانية.." [4] .

---

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 454 و"مجاز أبي عبيدة ج 1 ص 7 و 8

(2) المائدة / 70 والبقرة / 87 في "الكشّاف" ج 1 ص 295.

(3) الحجّ / 63 في "الكشّاف" ج 3 ص 21.

(4) فاطر / 9 في "الكشّاف" ج 3 ص 302.

ومما خرج فيه القرآن من المضارع إلى الماضي:

- "يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ القِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمْ النَّارَ"[1]
- "وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ"[2]
- "وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الجِبَالَ وَتَرَى الأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا" [3].

وقد لاحظ الزمخشري في النظم القرآني حيلة تركيبية متواترة للتعبير عن دوام الفعل وثباته زيادة على اختيار صيغة الماضي الفعلية، وهي أن يخرج القرآن من الفعل إلى بعض المشتقّات تقوم مقامه وتؤكّد رسوخه فيمن اتّصف به. فمن التراكيب في هذا الباب ما تحوّل الفعل فيه إلى جملة اسمية مسبوقة بـ (كان) في أسلوب إنشائي أو خبري، فقال القرآن: "لتكوننّ من المُخرجين" بدلا من (لنُخرجنّك)، وقال "فلا تكوننّ من الممترين". بدلا من (لا تمتر) وقال: "ولا تكوننّ من المشركين" بدلا من (لا تُشرك)، وقال، ولتكونن من المرجومين"، وقال: ولأجعلنك من المسجونين" وقال: وإنّي لعملكم من القالين" وقال: وسواء علينا أوعظتَ أم لم تكن من الواعظين"... قال الزمخشري: و"السّرّ في ذلك والله أعلم أنّ التعبير بالفعل إنّما يُفهم وقوعه خاصّة، وأمّا التعبير بالصفة... فإنّه يُفهم أمرا زائدا على وقوعه وهو أنّ الصفة المذكورة كالسمة لموصوف ثابتة العلوق به كأنّها لقب..." [4].

ومن التراكيب القرآنية ما لم يخضع للبنية المذكورة بل كان فيه الأسلوب أسلوب عطف أو تلازم، وكان فيه انزياح لأنّ القرآن لا يربط فيه بين فعل وفعل كما يتوقّع القارئ بل بين فعل ومشتقّ كقوله: "لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِي لأَقْتُلَكَ" (المائدة / 28) أو قوله: إنَّا سَخَّرْنَا الجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالعَشِيِّ وَالإِشْرَاقِ وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كلٌّ لَهُ أَوَّابُ. (ص / 18 – 19) فالمتوقّع في الآية الأولى أن تكون جملتا الشرط والجزاء فعليتين بمعنى لئن بسطت إليّ يدك... فلن أبسط يدي إليك، فعوّض اسمُ الفاعل الفعلَ ليحوّل الفعل في بسط اليد من مجرّد حركة إلى صفة

(1) هود / 98 في "الكشّاف" ج 2 ص 291.

(2) النمل / 87 في "الكشّاف" ج 3 ص 161.

(3) الكهف / 47 في "الكشّاف" ج 2 ص 487 وللزمخشري في تبرير الماضي تخريج غريب وهو أنّ الحشر متقدّم في الزمن على تسيير الجبال وبروز الأرض. فهل مجرّد تغيير زمان الفعل رغم تأخّره يخوّل للمتكلّم هذه الصياغة ويخوّل للقارئ ذلك التأويل؟

(4) "الكشّاف" ج 3 ص 125.

أو خلُق بشعٍ ملتصق بصاحبه، هو، هنا، خلُق القتل والإجرام. أمّا الآية الثانية فبدلا من أن تقول (الجبال يُسبّحن... والطير يُحشَرن فإنّها استخدمت الفعل المضارع مع الجبال دلالة "على حدوث التسبيح من الجبال شيئا بعد شيء وحالا بعد حال" وبما أنّ حشر الطيور لم يحصل بصفة تدريجية بل وقع جملة واحدة فإنّ الآية قد عبّرت عن سرعة حدوثه باستعمال المشتقّ مقام الفعل فكان الخروج من الفعل إلى المشتق علامة تركيبية على فرق دلالي لطيف، ولم يكن ضربا من التلوين أو العبث الخالي من المعنى.

الفعل وتعديته

لقد كان للقرآن في تعدية الفعل أسلوب مخصوص لم نر كتب النحو والتفسير تشير إلى أنّه أسلوب دارج في الاستعمال العربي وذلك بأن يعدّي القرآن الفعلَ بغير الحرف الذي جرت به العادة، وكان له في ذلك من التفنّن ما اكتفى أبو عبيدة بمجرّد وصفه [1]، لا يُخطّئه ولا ينوّه به، حتّى إذا ما جاء الزمخشري نبّه إلى أهميّة هذا الأسلوب في القرآن ونفى أن يكون حلول حروف التعدية بعضها محلّ بعض من باب الخطإ أو من باب الترادف والتساوي بينهما، وحاول أن يكشف عمّا ينضاف إلى التركيب بهذا الانزياح في التعدية من لطيف المعاني معتبرا ذلك سرّا من أسرار الإعجاز ودليلا من أدلّته [2]. وقد أرجع الزمخشري هذا الأسلوب، على وفرة نماذجه، إلى أحد سببين: التضمين أو اختلاف معاني الحروف.

أمّا التضمين فأن يحمل فعل من الأفعال معنى فعل آخر يمكن أن يعادله في سياقه، فيتعدّى الأوّل بالحرف الذي يتعدّى به الثاني إشارة إلى تلك العلاقة المعنوية بينهما. والتضمين أسلوب من أساليب التوكيد لأنّ الفعل فيه يحمل معنى نفسه ومعنى الفعل المضمّن في ذات الوقت. فهو اجتماع معنيين في لفظ واحد. ومن الأمثلة عليه قوله: "ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ" (الزمر / 23) فتعدّى (لاَنَ) بـ (إلى)، وهو في العادة فعل لازم لأنّه تضمّن معنى (سَكَنَ إلى) و(اطمأنّ إلى) فأدّى فعل (لاَنَ إلى) مزيجا معنويا من اللّين والاطمئنان لا يقوم في الذهن لولا التضمين. ومن

(1) "مجاز القرآن" لأبي عبيدة ج 1 ص 15.

(2) يشير ابن هشام في "مغني اللبيب" إلى هذا الأسلوب ويحيل فيه على الزمخشري دون سواه (ج 2 ص 685 وما بعدها).

جميل التضمين قول الآية: "لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ" (البقرة / 226). ففعل (آلَ) يتعدّى في العادة بـ (على) بمعنى (أقسم) فإذا عدّاه القرآن هنا بـ (من) ضمّنه معنى البعد "فكأنّه قيل يبعدون من نسائهم مؤلين أو مقسمين" [1] .

فبات التضمين ضربا من ضروب الإعجاز والإيحاء والصنعة اللّغوية. والقرآن لا يتردّد، متذرّعا هنا بالتضمين، من التجاسر على اللّغة وسبر أغوارها وطلب فيضها واستدرار رحيقها حتّى يكاد يلامس الإبهام وانقطاع المعنى، نشعر بذلك عندما نقرأ قوله الله في وصف الرسول: "يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ" (التوبة / 61) فعدّى فعل الإيمان بالباء إلى الله وباللام إلى المؤمنين. والمعنى، عند الزمخشري، أنّه قصد التّصديق بالله فعدّى بالباء، وقصد السماع من المؤمنين والتسليم بما يقولون فعدّى باللاّم وهما شيئان مختلفان. وتعدية فعل الإيمان باللاّم حاصلة في القرآن في غير هذا الموضع، قال: "وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ" (يوسف 17) وقوله: "فما آمَنَ لِمُوسى إلاَّ ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ" (يونس 83) وقوله: أَنُؤْمِنُ لَكَ واتَّبَعَكَ الأَرْذَلُونَ (الشعراء / 111) وقوله: آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ" (طه / 71).. [2]

أمّا السبب الثاني الذي به برّر الزمخشري انزياح القرآن عن تعدية الأفعال بحروفها المعروفة لها فمرجعه إلى دلالة الحرف ذاته ومساهمتها في توجيه دلالة الفعل الذي يقترن بها، ولا يخفى ما في تتبّع الفويرقات بين حروف الجرّ المتقاربة، وما في التنقيب عن أثر تلك الفويرقات في المعنى من فضل يذكر للمفسّر في عدم الاستهانة بالفروق مهما دقّت، وفي إرهاف الحسّ وتجميع الجهد للفوز بثمرة تلك الفروق في ثنايا التركيب. فمن الفروق ما قام أوّلا بين الفعل لازما والفعل متعدّيا. فالزمخشري يميّز بين (عَكَفَ القومُ) و(عَكَفَ القوم على الأصنام). فالإخبار في حال اللّزوم مركّز على فعل العكوف، وهو في التعدية مركّز على المفعول [3] . ومن الفروق ما قام بين الفعل يتعدّى بنفسه والفعل يتعدّى بحرف. كذلك الفرق بين سمعت فلانا يتحدّث وسمعت إليه يتحدّث كالذي في قوله: "لا يسّمعون إلى الملإ الأعلى ويُقذفون من كلّ جانب فالمتعدّي بنفسه في (سمعت فلانا) يعني عند الزمخشري أدركت

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 363.
(2) السّابق ج 2 ص 199 وانظر ج 1 229 و ج 2 ص 517 و ج 2 ص 303 وج 1 ص 317 – 318.
(3) الأنبياء / 52 في "الكشّاف" ج 2 ص 575.

كلامه وفهمته فإذا تعدّى بـ(إلى) فقلت سمعت إليه "أفاد الحرف معنى الإصغاء زيادة على معنى الإدراك" [1] .

ومن الفروق ما قام بين الفعل الواحد يتعدّى بحرفين مختلفين متقاربين كحرفَيْ (إلى) و(لـ) ممّا قد يميل القارئ فيه إلى الترادف. فيرى فيه الزمخشري حكمة وإعجازا كالفرق بين (وسوس له) في قوله: "فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ" (الأعراف / 20) و(وسوس إليه) في قوله: "فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ" (طه / 120) وهو فرق يستمدّه الزمخشري من دلالة الحرفين فـ(له) تعني إحداث صوت الوسوسة لأجله وفي اتّجاهه، أمّا (إليه) فتعني إنهاء الوسوسة إليه "كقولك حدّث إليه وأسرّ إليه" [2] . كذلك الفرق بين يجري لأجَل مسمّى (الوعد / 2 مثلا)، و"يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى" (لقمان / 29) قال الزمخشري: "فإن قلت: أهو من تعاقب الحرفين؟ قلتُ: كلاّ ولا سلك هذه الطريقة إلاّ بليد الطبع ضيّق العطن" [3] . فالجري للشيء سعي إلى إدراكه وتحرّك من أجله، أمّا الجري إلى الشيء فانتهاء إليه وبلوغ له كجري الشمس إلى آخر السنة وجري القمر إلى آخر الشّهر. وكذلك الفرق في تعدية (أسلم) باللاّم تارة في قوله: "بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ" (البقرة / 112) وبـ (إلى) تارة أخرى في قوله: "وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ" (لقمان / 22). والمعنى مع (أسلم له وجهه) جَعَل نفسَه سالما للّه خالصا له، فدلّت على علاقة وجدانية تعبّدية. أمّا (أسلم إليه وجهه) فتعني توكّل عليه وفوّض أمره في علاقة عمليّة مادّية.

بلاغة حروف الجرّ

مادمنا بصدد الكلام على حروف الجرّ فإنّه من المفيد الإشارة إلى اهتمام الزمخشري بحروف التعدية، كما رأينا، وبحروف الجرّ بصفة عامّة، يتناولها من زاوية أسلوبية فنّية فيظهر أنّ القرآن يستخدمها استخداما متميّزا واعيا لا اعتباط فيه. وهو استخدام يحتاج من قارئ القرآن أن يُدرك أشكال إنجازه وأسرارها. فعندما توعّد ابراهيم قومه بالإطاحة بأصنامهم أقسم على ذلك بتاء القسم لا ببائه فقال: "وَتَاللَّهِ لأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ" (الأنبياء / 57) وذلك لأنّ التاء، عند

---

(1) الصافات / 5 في "الكشّاف" ج 3 ص 336.

(2) "الكشّاف" ج 2 ص 556.

(3) السّابق ج 3 ص 238.

الزمخشري، فيها زيادة معنى ليس في البـاء وفي الـواو، وهـو معنـى التعجّـب "كأنّـه تعجّب من تسهّل الكيد على يـده.. لأنّ ذلـك (أي تحطيـم أصنـام القـوم) كـان أمـرا مقنوطـا منـه لصعوبتـه وتعـذّره " [1] . والقـرآن في قولـه: "إِنَّمَـا الصَّدَقَـاتُ لِلْفُـقَرَاءِ وَالمسَاكِينِ وَالعَامِلِيـنَ عَلَيْهَا وَالمُؤَلَّـفَةِ قُـلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالغَارِمِيـنَ وَفِي سَبِيـلِ اللَّـهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَـرِيضَـةً مِنَ اللَّـهِ" (التوبـة / 20) قـد ذكـر فيـمن يستحقّون الصّدقـة ثمانية أصناف، إلاّ أنّـه لم يعاملهم في التركيب معاملة واحدة، ووجه الاختلاف أنّـه عدّى إلى المستحقّين الأربعة الأوائل باللام، وعدّى إلى الأربعة المتأخرين بـ (في)، ولم يعتبر الزمخشري ذلك من الاعتباط أو الترادف، بل رأى أن الأربعة الأواخر هم أحـقّ بالصدقة ممّن تقدّمهم، ولذلك قد تعدّت الصدقات إليـهم بـ (في)، وهـي حـرف دالّ على الوعاء والظرفية، أمّا تكرير (في) في قولـه (وفي سبيل الله وابـن السـبيل) "ففيـه فضل ترجيح لهذين على الرقاب والغارمين". وأيّده أحمد بـن المنـير في هـذا التقسـيم الثنائي لأصحاب الصدقات ولكنّه أوّله على غير ما أراده الزمخشـري، فذهـب إلى أن إسناد الصدقة باللاّم تدلّ على أنّ هؤلاء يقبضون الصّدقة ويملكونها، وأنّ الإسـناد بـ (في) دالّ، بالعكس، على أنّ أولئك لا يملكون ما يُصرف نحوهم بل يُصـرف المـال في مصالح تتعلّق بهم كفكّ الرقبة وتسديد الدّيون.. [2]

ومن أسرار جمال النظـم في القـرآن مقاومـة اعتباطيـة حـروف الجـرّ، وذلـك بمحاولة الرجوع بها إلى دلالتها الأولى قبل أن تتحوّل إلى مجرّد رابط متواضع عليـه، فترجع بذلك إليها نضارتها ويتجدّد معناها، فمن ذلك المناسبات العديدة التي رجـع فيها الزمخشري بحرف الجرّ (علـى) إلى دلالتـه الأولى عندمـا كـان يعـني الإشـراف والاستعلاء ومحاولته توظيف هــذا المعنـى القديـم الحديـث في تدقيـق معـاني النظـم. فعندما تقول الآية: "أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِـنْ رَبِّـهِمْ" (البقـرة / 5) يـرى الزمخشـري في ذلك استعارة شُبِّه فيها الهدى بما يعتليه الإنسان ويركبه وقَرَن ذلك بقولهـم: "فـلان جعل الغواية مركبا وامتطى الجهل واقتعد غارب الهوى" [3] . وكذلك كان شأنه مـع (علـى) في قــول الآيـة: "وَالذِيـنَ هُـمْ لِفُرُوجِـهِمْ حَـافِظُونَ إلاَّ عَلَـى أَزْوَاجِـهِمْ"

---

(1) "الكشّاف" ج 2 ص 576.

(2) السّابق ج 2 ص 198 وانظر النحل / 68 في ج 2 ص 417 – 418 والتوبة / 38 في ج 2 ص 190.

(3) "الكشّاف" ج 1 ص 143 – 144.

(المؤمنـون / 5 – 6) حيث كانت (على) عنده أكثر من حـرف تعديـة، فدلّت علـى معنى العلوّ والقيام والركوب ماديّا وأدبيا فقـرن ذلـك بقولـه "كـان فـلان علـى فلانـة فمات عنها فخلف عليها فلانٌ. ونظيره: كـان زيـاد علـى البصـرة أي واليـا عليـها، ومنه قولهـم ثلاثـة تحـت فـلان، ومـن ثمّـة سمّيـت المـرأة فراشا"... [1] فكـان هـذا الإحساس بالمعنى المادّي الأوّل للحرف سبيلا من سـبل فـهم الكـلام وجـلاء مقـاصده وسبيلا كذلك إلى إدراك جمـال الصّنعـة وعمـق الإشـارة فيـه، ولم يكـن هـذا الجـهد مقصورا على الحروف دون سواها من الأدوات اللّغوية كلّما كانت إلى ذلك سبيل، بـل إنّ حذف حرف الجـرّ هـو الـذي نبّـه الزمخشري إلى الدلالـة الأصليـة الأولى لكلمـة (النصارى) في قوله: "وَمِنَ الذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَـارَى أَخَذْنَـا مِيثَاقَـهُمْ فَنَسُـوا حَظًّـا مِمَّـا ذُكِّرُوا بِهِ" (المائدة / 14). فلئن كان المتبادر إلى الذهن في (النصارى) أنّهم أولئك الذيـن أسـلموا لعيسـى فـإنّ هـذه اللّفظـة في هـذا الـتركيب تحمـل، زيــادة علـى معناهـا الاصطلاحي معناها اللّغوي الذي من أجله سُـمّي النصـارى نصـارى وهـو أنّـهم قـالوا لعيسى نحن أنصار الله، وتضعف هذه الشّحنة اللّغوية مـن الكلمـة لـو قـالت الآيـة: (قالوا إنّا من النصارى) تصريحا بحرف الجرّ.

3. 3. 2. 1. 3) الحرف أو الفصل والوصل

كنّا اهتممنا في القسمين السّابقين بالاسـم والفعـل. وبقـي مـن عنـاصر الكـلام المؤلّفة للنظم الحرفُ. والحرف أداة في التركيب لا اعتبار لها ولا معنى إلا من خـلال وظيفة الربط بين عناصر الكلام. وهو بدوره هذا، لا يقـلّ شـأنا عـن الاسـم والفعـل في النهوض بالدلالة والمساهمة في جمال النظم وحسن الترتيب. والحـرف أنـواع مختلفـة من أهمّها حروف الجرّ. وقد ألحقناهـا بـالفعل حتّـى نتفـرّغ في هـذا الفصـل لدراسـة حروف العطف. وقد كان لها في النظـم القرآنـي وفي كتـب التفسـير شـأن خـاصّ لأنّ القرآن من حيث هو جنس فنّي متميّز، لم يتوخّ دائما في تقطيـع الكـلام داخـل الآيـة الواحدة أو فيما بين الآيات والسور المسالك المعروفة في الربط بين مقاطع الكلام. وكـان

[1] السّابق ج 3 ص 26 وانظر فيه طه. 10 في ج 2 ص 531.

من مسائل الخلاف بين المفسّرين ضبط الحدود وتوضيح العلاقات بين أجزاء في النظم لم يكن دائما من اليسير البتّ في أمرها [1].

وقد انصهرت دراسة الربط بين مقاطع الكلام في باب من أبواب البلاغة وهو باب الفصل والوصل. قد عرّفه ابن قيم الجوزية مثلا بقوله: "هو العلم بمواضع العطف والاستئناف والتهدّي إلى كيفية إيقاع حروف العطف في مواقعها وهو من أعظم أركان البلاغة حتّى قال بعضهم: حدّ البلاغة معرفة الفصل الوصل" [2]. وقد كان لهذا العلم في القرآن الحظّ الأوفى [3]. وقبل أن ينتصب الفصل والوصل بابا من أبواب البلاغة فإنّ القرآن قد نوّه به دون غيره أداةً من أدوات الفهم والتذوّق. قال: "وَآتَيْنَاهُ الحِكْمَةَ وَفَصْلَ الخِطَابِ" (ص / 20) قال الزمخشري: "وملخّصه أن لا يُخطئ صاحبه مظانّ الفصل والوصل فلا يقف في كلمة الشهادة على المستثنى منه ولا يتلو قوله: فويل للمصلّين، إلاّ موصولا بما بعده. ولا: والله يعلم وأنتم، حتّى يصله بقوله: لا تعلمون، ونحو ذلك وكذلك مظانّ العطف وتركه والإضمار والإظهار والحذف والتكرار [4] ." والزمخشري من خلال تعاليقه إذا توجّه إلى الفصل والوصل في القرآن لم ير فيه ظاهرة تركيبية إبلاغية بل اعتبره مظهرا من مظاهر الحسن والجمال. قال معقّبا على آية من سورة الأحزاب" وفي فصل هذه الجمل ووصلها من الحسن والفصاحة ما لا يخفى على عالم بطرق النظم" [5] وعبّر الزمخشري عن إعجابه بالفصل والوصل بين الجمل الأربعة الآتية: ألم / ذلك الكِتَابُ / لاَ رَيْبَ فِيه / هُدًى لِلْمُتَّقِينَ / قائلا: "وقد أصيب بترتيبها (أي الجمل الأربع) مفصل البلاغة وموجب حسن النظم حيث جيء بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق وذلك لمجيئها

---

(1) انظر مثلا الزخرف / 80 – 81 وغافر / 13 – 19 ولاحظ سعي المفسّر أيضا إلى قياس القرآن بالاستعمال العربي ولا سيّما الشّعريّ منه كقياس الحروف الفواتح بالتخلّص ببَلْ في الشعر (الطبري – جامع البيان ج 1 ص 69) وقياس قوله: "هَذَا ذِكْرٌ إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَآبٍ (ص / 49) بتخلّص الكتّاب بـ "هذا وقد..." (الزمخشري ج 3 ص 378).

(2) "الفوائد المشوّقة إلى علوم القرآن وعلم البيان" ط. بيروت د. ت. ص 257.

(3) انظر مثلا: د. منير سلطان – "الفصل والوصل في القرآن الكريم". دار المعارف 1983 حيث دراسة نحويّة مبيّنة لأدوات الفصل والوصل وأشكاله ودراسة فنّية مبيّنة لوظائف هذه الظاهرة ووقعها (ص 193 – 219) وفي الكتاب استناد واضح إلى "كشّاف" الزمخشري. وأحمد أحمد بدوي "بلاغة القرآن" (الفصل والوصل ص ص 173 – 181).

(4) "الكشّاف" ج 3 ص 365.

(5) الأحزاب / 4 في "الكشّاف" ج 3 ص 250.

متآخية آخذا بعضها بعنق بعض [1] . ولم يخف الزمخشري في مرّات عديدة تفضيله لأسلوب الفصل وانبهاره به وذلك لأنّه وصل معنويّ قائم على الإيجاز والإشارة. ومن أوضح المواطن التي صرّح فيها بذلك تعليقه على قول الآية: "وَيَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ / سَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيه" (هود / 93) قال: "فإن قلتَ: أيّ فرق بين إدخال الفاء ونزعها في (سوف تعلمون). قلت: إدخال الفاء وصل ظاهر بحرف موضوع للوصل ونزعها وصل خفيّ تقديريّ بالاستئناف.. فوصل تارة بالفاء وتارة بالاستئناف للتفنّن في البلاغة كما هو عادة بلغاء العرب وأقوى الوصلين وأبلغهما الاستئناف وهو باب من أبواب علم البيان تتكاثر محاسنه [2] ."

غير أنّ استحسان الزمخشري لأسلوب الفصل والاستئناف لم يمنعه من الاهتمام بحروف العطف والتأمّل في الدّور الذي تلعبه في توضيح المعنى وتجميل العبارة. وكان لحرف "الواو"، لتواترها حظّ من العناية أوفر من غيرها، وقد توقّف الزمخشري عندها في مواضع كان استعمالها فيها لافتا للنظر وقد استرعت "الواو" الانتباه في تراكيب بدا العطف فيها بالواو عطفا غريبا لأنّ غيرها من الحروف في تلك المواضع كان أولى منها كقول الآية: "وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَان عِلْمًا وَقَالاَ الحَمْدُ لِلّه.." (النمل / 15) حيث يكون الربط بالفاء أقرب، أو أن تكون الواو عاطفة بين جنسين من التركيب مختلفين كعطف الخبر على الإنشاء في قوله: "وَالذِينَ كَفَرُوا فَتَعْسًا لَهُمْ وَأَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ" (محمد / 8) وقد اجتهد الزمخشري بالالتجاء إلى التقدير والتأويل، في رفع الغرابة عن التركيب وإجلاء مقاصده [3] .

واستوقفت الواو الزمخشري في مواضع بدت فيها زائدة كقوله: "غَافِرِ الذَّنْبِ وقَابِلِ التَّوْبِ (غافر / 3) و في مواضع تكرّر فيها التعبير القرآني فاستعمل الواو تارة وتخلّى عنها تارة أخرى فانبرى الزمخشري يبرّر دواعي الفصل هنا ودواعي الوصل هناك مبرزا بلاغة العطف بالواو وبلاغة القرآن في اتّخاذ المقال المناسب للمقام. من ذلك قيمة "الواو" في الآية: "سَيَقُولُونَ ثَلاَثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ.." (الكهف / 22) فربطت الواو

---

(1) "الكشّاف" ج 1 ص ص 120 – 123.

(2) السّابق ج 2 ص 289 – 290 وانظر تعليقه على "الله يستهزئ بهم" ج 1 ص 187 – 188 وج 1 ص 386 و ج 1 ص 267 و ج 1 ص

(3) السّابق ج 3 ص 139 و ج 3 ص 532.

بين الصفة والموصوف النكرة في (سبعة وثامنهم كلبهم) وغابت عمّا شابهها من التراكيب السّابقة، ولم يكن ذلك اعتباطا وإنّما "فائدتها تأكيد لصوق الصفة بالموصوف والدلالة على أنّ اتّصافه بها أمر ثابت مستقرّ. وهذه الواو هي التي آذنت بأنّ الذين قالوا سبعة وثامنهم كلبهم قالوه عن ثبات علم وطمأنينة نفس.. وقال ابن عبّاس رضي الله عنه: حين وقعت الواو انقطعت العدة، وثبت أنّهم سبعة وثامنهم كلبهم على القطع والثبات... [1] " ومن الأدلّة على بلاغة الواو في الربط بين الآيات أنّ سورة البقرة قد وجّهت إلى الرسول جملة من الأسئلة توخّى فيها القرآن أسلوب الفصل فقال يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ.../ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الحَرَامِ.. يَسأَلُونَكَ عَنِ الخَمْرِ وَالمَيْسِرِ.. / وتوخّى فيما يليها من الأسئلة الوصل بالواو فقال: وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ... وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ اليَتَامَى. وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ المَحِيضِ.. فجاء الزمخشري في ذلك بتأويل طريف معناه أنّ الأسئلة الثلاثة الأولى قد طُرِحت على الرسول في أوقات متفرّقة فكان الفصل بينها في التركيب، أمّا الذي جمعته واو العطف فلأنّه كان مطروحا عليه في وقت واحد، فكان الفصل والوصل زمنيا دالاّ على صورة حصول الأحداث في الزمن [2] . وغير هذا كثير في استنباط أدقّ المعاني من أشهر الأدوات.

أمّا حرف الفاء فلم نقف للزمخشري فيه على ملاحظات طريفة كثيرة، فهو يشير في التراكيب التي برز فيها استعمال الفاء إلى دلالتها على الترتيب والتعاقب [3] والنتيجة والتفسير [4] ممّا هو مشهور من معانيها. إلاّ أنّ القرآن قد أثار التفكير في وظيفة الفاء في مناسبات قليلة راوح فيها بين المجيء بالفاء وحذفها مراوحة تدعو إلى التساؤل. فقال: "فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا.. فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلاَمًا فَقَتَلَهُ.." (الكهف / 70 – 74) ولمّا كان الزمخشري حريصا على أن لا يكون هذا الاختلاف الدقيق في التركيب من باب الاعتباط والعبث فإنّه وقع لهذا الفارق التركيبي على علّة مستمدّة، في الجملة الشرطية، من علاقة الشرط بجزائه: فإذا غابت الفاء في الجملة الأولى دلّت على أنّ خرق السفينة لم يكن نتيجة ركوبها وإنّما

---

(1) "الكشّاف" ج 2 ص 479.

(2) السّابق ج 1 ص 362 / وانظر كذلك ج 2 ص 368 في تفسير سورة إبراهيم الآية السادسة.

(3) السّابق ج 1 ص 221.

(4) السّابق ج 3 ص 440.

دفع إليه شيء آخر، وإذا قامت الفاء في الجملة الثانية دلّت، على العكس، أنّ قتل الغلام كان مشروطا بلقائه، فاستتبع الفارق المعنوي فارقا تركيبيا.

أمّا حرف (ثمّ) فكثير الاستعمال في القرآن إذا قيس بحاجة المتكلّم العادي إليه في خطابه. والفرق الدلالي بينه وبين (الواو) و(الفاء) معروف. فهو دالّ على التراخي. إلاّ أنّ الزمخشري يحاول أن يستثمر هذا المعنى في استشراف معان قرآنية خفيّة فشعر أنّ التراخي الزماني في (ثمّ) هو شكل من أشكال الوقف أو الانقطاع في الكلام، ينبّه القارئ أو السّامع إلى خطورة ما يلي (ثمّ) من المعاني، فالمعنى قبلها يبلغ الذروة في ما بعدها، فتكون ضربا من ضروب التوكيد لما بعدها. فالله قد أكرم إبراهيم وأنعم عليه نِعما كثيرة لكنّ أعظمها أن يتّبع محمد ملّته، فأبرز ذلك بـ (ثُمّ) في قوله: "وَآتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَإِنَّهُ فِي الآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا" [1] .. (النحل / 123).

وإذا أراد القرآن أن يستبعد حصول أمر من الأمور لأنّه قدّم له بما لا يمكن أن يُفضي إليه استعمل (ثمّ) للتعبير عن ذلك الاستبعاد: فقال: هُوَ الذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ" (الأنعام / 2) استبعادا " لأن يمترّوا فيه بعدما ثبت أنّه محييهم ومميتهم وباعثهم" [2] .

ومتى أراد القرآن الارتقاء في المعنى بأن يجعله أشدّ استفحالا أو أشدّ استغرابا عمد إلى الربط بـ (ثمّ)، فقال في "الترقي في الوعد": "وَإِنْ يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الأَدْبَارَ ثُمَّ لاَ يُنْصَرُونَ [3] " (آل عمران / 111).

وقال في الترقّي في العجب: انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ" (المائدة / 75) "يعني أنّه بيّن لهم الآيات بيانا عجيبا وأن إعراضهم عنها أعجب منه" [4] . بل إنّ القول بالترقّي مع (ثمّ) يذهب بالزمخشري إذا كان التركيب طلبيا إلى اعتبار الطلب قبلها على وجه التجويز، واعتبار الطلب بعدها على وجه الوجوب، وعلى ذلك أوّل قوله: "سِيرُوا فِي الأَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا" (الأنعام / 11)

---

(1) "الكشّاف" ج 2 ص 434.

(2) السّابق ج 2 ص 4 ومثله النحل / 84 في ج 2 ص 423.

(3) السّابق ج 1 ص 455.

(4) السّابق ج 1 ص 635.

"فمعناه إباحة السّير في الأرض للتجارة وغيرها من المنافع وإيجاب النظر في آثار الهالكين. ونبّه على ذلك بـ (ثمّ) لتباعد ما بين الواجب والمباح" [1] .

3. 3. 2. 2) عناصر الكلام مؤلّفة

إذا قام النظم العادي للكلام على أنّ اللّغة تجسّد باللّفظ ما يخطر في الفكر من المعاني تصوّرها على الترتيب المنطقي الذي تنشأ فيه وتخصّص لها في الإنجاز اللّغوي حيّزا مناسبا لمكانها في الفكر ويتحقّق بذلك تمام المطابقة بين اللّغة والفكر فإنّ النظم الفنّي سعي دائم إلى خرق المعادلة بين اللّفظ والمعنى، وذلك لا يعدو أن يكون في ترتيب عناصر الكلام تقديما وتأخيرا، وفي تقليص حجم اللّفظ إيجازا وحذفا، وفي تضخيم ذلك الحجم إطنابا وتكرارا. وفي هذه الأشكال الثلاثة إخلال بالعلاقات الطبيعية العادية بين اللّفظ والمعنى يتحوّل الكلام بفضله إلى صناعة يتحمّل فيها النظم دلالات ثوان تنضاف إلى مهمّة الإسناد المعروفة الموكولة إليه. وهذه الأشكال الفنّية الثلاثة أشكال بلاغية لا تقتصر على القرآن دون بقيّة الأجناس الأدبية الشعرية والنثرية، ولكنّ لها في تفسير القرآن موقعا مخصوصا لأنّ هذه الأشكال في النظم الشّعري ربّما نشأت عن ضرورة شعرية استدعى الوزن أو القافية فيها تقديما وتأخيرا أو حذفا أو حشوا، وهذا القيد الإيقاعي غير قائم في نظم القرآن، وإن خضعت له بعض أجناس النثر الفنّي من قبيل المقامة حيث الالتزام بالسّجع والازدواج. فإذا استبعدنا أن يكون ما في القرآن من تفنّن في ترتيب عناصر الكلام وحجمها قد جاء على وجه الوجوب والإلزام توقّعنا من مفسّر القرآن أن يجتهد في تبرير صروف النظم القرآني تبريرا تشريعيًا، وإعجازيا دالاً على أنّه نظم واع مقصود لا توكل دقائقه إلى الصدفة والاعتباط.

<u>3. 3. 2. 2. 1) التقديم والتأخير</u>

لئن كانت ظاهرة التقديم والتأخير ظاهرة تركيبية مشتركة بين اللّغات فإنّ لها في اللّغات الإعرابية من قبيل العربية مكانة خاصّة واستغلالا أوسع وطاقة على

---

[1] السّابق ج 2 ص 7 وانظر تأكيد أحمد بن المنير لهذا النوع عندما ربط ما قبل "ثمّ" وما بعدها ربط الوسيلة قبلها بالمقصود بعدها وأنّ السّير وسيلة إلى النظر.

التعبير أشدّ تنوّعا وتفنّنا. وقد استخدم القرآن هذه الظاهرة كثيرا واهتمّ بها دارسو القرآن اهتماما مختلفا باختلاف زوايا النظر [1].

ولئن حظيت هذه الظاهرة بعناية فائقة لدى النحاة يحلّلون عناصر الكلام في الآية ويرصدون مواضع التقديم والتأخير يشرّعون لها نحويّا ويُبيّنون أوجه الترابط بين العناصر فيها وينتهون في تفسير المعاني وبيان المقاصد إلى تأويلات متعدّدة حفظتها لنا مراجع النحو القرآني [2] . أمّ الذي يعنينا من هذه الظاهرة في هذا المقام فهو، طبعا، وجهها البلاغي أي ذاك الذي به تساهم في أن يكون الكلام جميلا مؤثّرا ساحرا معجزا والناظر في المراجع البلاغيّة العربية قديمها وحديثها يلاحظ ما كان عبد القاهر الجرجاني لاحظه، وهو أنّ التوظيف البلاغي للتقديم والتأخير تكلّس في وظيفتين اثنتين تجترّهما المراجع اجترارا أفرغهما من المعنى والفائدة، وهو أن يفيد التقديم والتأخير خفّة في التركيب وإبرازا للمعنى [3] . وسعى الجرجاني في فصل من "دلائل الإعجاز" أفرده للتقديم والتأخير إلى إيقاظ حسّ المتكلّم بلطائف التقديم والتأخير ودقائق معانيه في أبسط ما يتردّد على مسامعه يوميّا من التراكيب كالفرق، في النفي، بين (ما فعلتُ) و(ما أنا فعلت) والفرق في الاستفهام بين: (أجاءك رجل؟) و(أرجل جاءك؟) والفرق في الإثبات بين: (أتانا والشمس قد طلعت) و(أتانا وقد طلعت الشمس).. وقد تبنّى الزمخشري دون غيره من المفسّرين وجهة نظر الجرجاني الإعجازية وحاول أن يقف، عمليّا، على ما أسّسه الجرجاني نظريا، فغاص على المعاني الكامنة وراء اختلاف ترتيب العناصر ساعيا إلى اجتناب الملاحظات المبتذلة، مشيرا إلى إعجاز القرآن في بُعْدِ دلالة الترتيب وعمقها... وقد

---

(1) فمن مشاغل التشريع الإسلامي مثلا الانتباه إلى تقدّم (الوصيّة) على (الديْن) وتسويتها معه في الوجوب في قوله تعالى: "مِن بعد وصيّة يوصى بها أو دين" وذلك "لمّا كانت الوصيّة مشبّهة للميراث في كونها مأخوذة من غير عوض كان إخراجها ممّا يشقّ على الورثة.. فكان أداؤها مظنّة للتفريط بخلاف الدين، فلذلك قُدّمت على الديْن بعثا على وجوبها والمسارعة إلى إخراجها مع الديْن. (الكشّاف ج 1 ص 509)

(2) انظر مثلا "إعراب القرآن" المنسوب إلى الزّجاج – الباب السّابع والثلاثون: ما جاء في التنزيل من التقديم والتأخير.

(3) قال الجرجاني: "وقد وقع في ظنون الناس أنّه يكفي أن يقال إنّه قدّم للعناية ولأن ذكره أهمّ، من غير أن يذكر من أين كانت تلك العناية ولِمَ كان أهمّ. ولتخيّلهم ذلك قد صغُر أمر التقديم والتأخير في نفوسهم وهوّنوا الخطب فيه حتّى أنّك لترى أكثرهم يرى تتبّعه والنظر فيه ضربا من التكلّف. (دلائل الإعجاز ص 85).

بلغ بـه الحرص مبلـغا أدّى به إلـى تجاهل القوانـين النحويّة المسيّرة لترتيب عناصر الكـلام وجَعَلَه يتكلّم في بعــض الـتراكيب القرآنـية علـى دلالـة بلاغيـة لا يقتضيـها النحو.

ذلك أنّ الـزمـخـشـري قـد احـتمــل في قـوله: ذَلِكَ الكِتَـابُ لاَ رَيْـبَ فِيـهِ (البقرة / 2) تقديمـا وتأخـيرا في (لاَ رَيْـبَ فِيـهِ) قياسـا علـى الآيـة: "لاَ فِيـهِ غَـوْلٌ" (الصافات / 47) وتساءل لِمَ لم تقل الآية: (لاَ فِيـهِ رَيْـبٌ) ودفعـه الجـواب عـن هـذا السؤال إلى بيان الفرق بين تقديم الظرف وتأخيره، ورأى أن تقديم الظرف بقولــك (لا فيه ريب) يتضمّن مقارنة بين القرآن وغيره من الكتب، فكأنّـه قـال ليـس فيـه مـا في غيره من الريب مثلما قارن بين خمر الجنّة وخمور الدنيا التي تغتــال العقـول فقـال: (لا فيها غَـول). وإذ أخّـرت الآيـة الظـرف فقـالت: لا ريـب فيـه فقـد انتفـت تلـك المقارنة. وقد نعى عليه أبو حيّان الأندلسي النحوي هذا المسلك، ونفـى، مـن وجهـة نظر نحوية مغايرة، جواز التقديم والتأخير هنا، وأنكر ما ادّعاه الزمخشري من فـروق دلالية قائلا: "وقد انتقـل الزمخـشــري مـن دعـوى الاختصـاص بتقديـم المفعـول إلى دعـواه بتـقـديم الخبـر ولا نعلم أحدا يفرّق بين (ليس في الدار رجــل) و(ليـس رجـل في الدار).." [1] .

فإذا التفتنا إلى التقديم والتأخير ظاهرة فنّيــة قرآنيـة لاحظنـا أنّ المفسّـر، إذا احتملت الآية أن تُرتّب عناصرها ترتيبا عاديا وترتيبا فنّيا فضّل الترتيب الفنّــي لأنّـه يرفع من شــأنها ويثبـت القيمـة في نظمـها، وقـد صـرّح الزمخشـري بذلـك في بعـض مواضع التفسير كقوله تعالى: وَإِنْ يَكُــنْ لَـهُمُ الحَـقُّ يَـأْتُوا إِلَيْـهِ مُذْعِنِـينَ" (النـور 49) حيث يتعدّى (أتى) و(أذعن) بحرف جـرّ واحـد مشـترك بينـهما هـو (إلى)، وبذلـك يجوز أن تُقرأ الآية على الوجهين الآتيين: (يأتوا إليه وهم مذعنون) حيـث لا تقديـم ولا تأخـير، و(يـأتوا وهـم إليـه مذعنـون) حيـث تقـدّم المفعـول علـى المشــتقّ. قــال الزمخشري: "وهذا أحسن لتقدّم صلته ودلالته على الاختصاص" [2] .

---

(1) "البحر المحيط" ج 1 ص 37.

(2) "الكشّاف" ج 3 ص 72.

التقديم والتأخير في التناصّ القرآني

لقد بات من الثابت في منهج الزمخشري في تفسير القرآن تتبّعه للأساليب المطّردة وتساؤله عمّا يطرأ على التركيب من اختلاف وتنويع من موضع إلى آخر على أساس أنّ ذلك التنويع مهما كان دقيقا تنويع مقصود دالّ وليس شكلا من أشكال المرادفة أو الزينة والعبث. اللّهم إلا في حالات قليلة استوى فيها المتقدّم والمتأخّر وتعذّر إدراك الفارق وتبرير الاختلاف في ترتيب العناصر كالذي لاحظه الزمخشري في آيتين تبادلت فيهما لفظتا (الكتاب) و(القرآن) موقعيهما من التركيب، وذلك في: طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ" (النمل /) و"الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ" (الحجر / 1).

وقد قارن الزمخشري بين تراكيب تقاربت مواقعها حينا في الآية الواحدة وتباعدت أحيانا، وكان الفرق بينها قائما على ما فيها من تقديم وتأخير حاول الزمخشري أن يبرّره دالاّ بذلك على ما في التركيب القرآني من حسّ لغويّ مرهف وعلى ما في نظمه من طاقة على البيان باستخدام أبسط الأساليب. والحقيقة أنّ الزمخشري في هذه المقارنات لا يحيد عن المعنى الأساسي المستفاد من التقديم والتأخير، وهو مبدأ الاختصاص والإبراز، لكنّ براعته تتمثّل، عند تنفيذ هذا المبدإ، في اكتشاف الفروق الدلالية المترتّبة على الاختصاص والمختلفة من سياق إلى آخر معنى ذلك أنّ المبدأ واحد والدلالة متعدّدة بتعدّد الحالات والأوضاع. فمن تنبيهات الزمخشري التي أعجب بها أحمد بن المنير إلى حدّ أنّه رآها جديرة بأن تكتب مثل المعلّقات "بذوب التبر لا بالحبر" الفرقُ بين تقديم الصلة وتأخيرها في "هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ" (الروم / 27) وَهُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ" (مريم / 9). وذلك أنّ تقديم الجارّ والمجرور في "هو عليّ هيّن" قد أفاد الاختصاص ودلّ على أنّ الأمر هيّن على الله وحده، وأنّ غيره عاجز عنه وقاصر دونه، وقد ناسب هذا المعنى سياق الآية لأنّ الله فيها قد بشّر زكرياء بغلام رغم كبره وعقر زوجته، وكان ذلك على الله هيّنا. أمّا تأخير الجارّ والمجرور في "وهو أهون عليه" فقد تنزّل في سياق مختلف وهو الإخبار بعظمة الخالق "يبدأ الخلق ثمّ يعيده وهو أهون عليه" فلا موجب للتخصيص فيه إذ إعادة الخلق

أسهل من ابتدائه [1]. وقد كان هذا دأب الزمخشري في مناسبات عديدة شبيهة بما كنّا فيه نجمل القول فيما يلي فيما بدا لنا منها طريفا بليغا:

– الفرق في وصف الأرض بين قوله: "وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلاً" (الأنبياء / 31) و "لِتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلاً فِجَاجًا" (نوح / 20) وهو فرق نحويّ أوّلا دلاليّ ثانيا. أمّا قوله: (سبلا فجاجا): فصفة وموصوف والمعنى هو "الإعلام بأنّه جعل فيها طرقا واسعة. وأمّا قوله (فجاجا سبلا) فإنّ الصفة قد جرت مجرى الحال كقول الشاعر "لعزّة موحشا طلل قديم" والمعنى أنّ الله "حين خلق السُبُل خلقها على تلك الصفة" فالإعلام لا يتعلّق بالسبل بل هو بيان لما كان مبهما فيها [2].

– "وكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُم شَهِيدًا" (البقرة / 143). أمّا تقديم الشهادة فمعناه إثبات شهادة المسلمين على غيرهم من الأمم، وبما أن شهادة الرسول على المسلمين ثابتة وبديهية لم تقل الآية إنّ الرسول شهيد عليكم بل قال على الاختصاص إنّ الرسول عليكم شهيد ومعناه أنّه شهيد عليكم دون غيركم من الأمم، وفي هذا امتنان عليهم بشهادة الرسول، ولو قالت الآية (إنّ الرسول شهيد عليكم) لانقلب المعنى وأصبح امتنانا على الرسول بالشهادة على المسلمين كما امتنّ على المسلمين فجعلهم شهداء على الناس [3].

– الفرق في الوعد بالبعث بين "لَقَدْ وُعِدْنَا هَذَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ" (النمل / 68) وقوله: "لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِنْ قَبْلُ" (المؤمنون / 83) قال الزمخشري: "إنّ المقدّم هو الغرض المتعمّد بالذكر وإنّ الكلام إنّما سيق لأجله" [4]. فالبعث هو موضوع الكلام في الآية الأولى، والمبعوث هو موضوع الكلام في الآية الثانية.

– الفرق بين قراءة الجماعة: "ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ" (ابراهيم / 24) ومن قرأ: "كشجرة طيّبة ثابت أصلها". ففي القراءة الأولى تركّز الإخبار على أصل الشجرة، وفي الثانية تركّز الإخبار

---

(1) انظر "الكشّاف" ج 3 ص 220.

(2) "الكشّاف" ج 2 ص 570 – 571.

(3) "الكشّاف" ج 1 ص 318 كلام الزمخشري وتعليق ابن المنير عليه في هامشه.

(4) "الكشّاف" ج 3 ص 158.

على الشجرة نفسها، واعتبر الزمخشري أن المعنى في القراءة الأولى أقوى منه في الثانية فأيّد قراءة الجماعة.

التقديم والتأخير في القرآن

لقد كان للزمخشري، إلى جانب هذه المقارنات بين التراكيب المتكرّرة في القرآن، اهتمام بآيات كثيرة سطع فيها التقديم والتأخير بتقديم الخبر على المبتدإ في الجملة الاسمية، وتقديم المفعول في الجملة الفعلية، فأرجعَ ذلك إلى ما اصطلح هو عليه بمصطلح "الاختصاص"، وفيه تختصّ الصفة أو الفعل بالشيء أو الشخص دون غيره ويتضمّن ذلك الاختصاص دلالات مختلفة بحسب السياق الذي يكون فيه.

فمن الاختصاص ما تحمّل معنى التحذير والوعيد كقول الآية: "وَأَنْفُسَهُمْ كَانُوا يَظْلِمُونَ" (الأعراف / 177) قال الزمخشري: "وتقديم المفعول به للاختصاص كأنّه قيل: وخصّوا أنفسهم بالظلم لم يتعدّها إلى غيرها" [1] . ومنه قوله: "إِنَّ هَؤُلاَءِ مُتَبَّرٌ مَا هُمْ فِيهِ وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ" (الأعراف / 139).

ومن الاختصاص ما تحمّل معنى الوعد والتبشير كقوله: "وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلأَنْفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ" (الروم / 44) [2] .

ومنه ما تحمّل دعوة إلى الاعتبار والامتنان كقوله يخاطب، حسب الزمخشري، قريشا يخصّهم دون سواهم بالعلم بالنجوم والاهتداء بها. قال: "وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ" (النحل / 16) فكان الشكر أوجب عليهم والاعتبار ألزم لهم فخصّصوا [3] .

أمّا إذا تعلّق الاختصاص بالله تعالى فإنّه دالّ على تعظيمه وتفخيمه كقوله: "وَإِيَّايَ فَارْهَبُونَ" (البقرة / 40) أو قوله: "وَجَعَلُوا للهِ شُرَكَاءَ الجِنَّ" (الأنعام / 100) أو قوله: "وَلَئِنْ مُتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لإِلَى اللهِ تُحْشَرُونَ" (آل عمران / 158). قال الزمخشري: "ولوقوع اسم الله تعالى هذا الموقع مع تقديمه وإدخال اللاّم على الحرف المتصّل به شأن ليس بالخفيّ" [4] .

---

(1) "الكشاف" ج 2 ص 131.
(2) السّابق ج 3 ص 225.
(3) السّابق ج 2 ص 405.
(4) السّابق ج 1 ص 474.

بالإضافةِ إلى هذه التراكيب الظاهرة التي يصعب أن يمرّ بها المفسّر دون أن يستوقفه فيها التقديم والتأخير، وإن تفاوت المفسّرون في مدى العناية بها [1] ، فإنّ الزمخشري قد توجّه إلى أشكال أخرى من التقديم والتأخير متسائلا عن الحكمة في أن يرتّبها القرآن على الشّكل الذي وردت عليه فيه، وانتهى به اجتهاده إلى تخريجات قد يصعب الاقتناع بها والاعتقاد في صحّتها، بل قد يتساءل الباحث عن وجاهة إثارتها والمنفعة من ذكرها والوقوف عندها. وقد لا يجد جوابا عن هذا التساؤل إلاّ في ما تميّز به الزمخشري من حرص يبلغ به حدّ الهوس على تتبّع كلّ شاردة وواردة في تشكّلات النظم القرآني. فَمَن من المسلمين لا يعرف قول القرآن في أحكام الميراث "لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ" (النساء / 11) ولكن من منهم تساءل عن سبب البدء بالذكَر وجوّز أن تقول الآية (للأنثيين مثل حظ الذكر) أو (للأنثى نصف حظ الذكر). وإنّما كان ذلك عند الزمخشري لبيان فضل الذكر، وذلك كان يمكن أن يكون ببيان نقص الأنثى إلاّ أنّه أضعف. أضف إلى ذلك اعتبارا سياقيا اجتماعيا وهو أنّ العرب يومئذ كانوا يُورّثون الذكور دون الإناث... [2] فإن أعجبت القارئ هنا فطنة الزمخشري واستحسن تأويله فإنّه ربّما استغرب منه، في بعض مواضع العطف تبريره لورود المعطوفات على نسق معيّن في النظم القرآني. فقد تساءل الزمخشري: لِمَ قُدّمت الجبال على الطير في الآية: "وَسَخَّرْنَا مَع دَاوُودَ الجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ" (الأنبياء / 79). وذلك لأنّها جماد فكان "تسخيرها وتسبيحها أعجب وأدلّ على القدرة وأدخل في الإعجاز" [3] .

وتساءل لِمَ قُدّمت الإراحة على التسريح في قوله: "وَلَكُمْ فِيهَا (أي الأنعام) جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ" (النحل / 6) فأجاب بأنّ "الجمال في الإراحة

---

(1) لقد أفرد السيوطي في "الإتقان" فصلا للتقديم والتأخير وفيه تلخيص للمعاني المختلفة المستفادة من هذه الظاهرة. وانظر أحمد أحمد بدوي "بلاغة القرآن" – فصل: التقديم والتأخير (ص ص 112 – 117) ومحمود السيّد شيخون – "أسرار التقديم والتأخير في لغة القرآن الكريم – القاهرة 1984 والكتاب دراسة وصفيّة غير نقدية لأشكال التقديم والتأخير ومواضعه ومعانيه وفيه اعتماد ظاهر مفيد على "الكشّاف".

(2) "الكشّاف" ج 1 ص 505 – 506.

(3) السّابق ج 2 ص 580.

أظهر إذا أقبلت مَلأى البطون حافلة الضروع ثم أوت إلى الحظائر حاضرة لأهلها" [1].

إنّ هذه التخريجات في وهمنا، تمجيدية لأنّها تتبنّى الترتيب القرآني مسبّقا وتعمل على خلق الأسباب المقنعة به فتُخرج المتقدّم مخرج الأفضل في الصفة سلبيةً كانت أم إيجابية. ولا أدل على هذا في رأينا من أنّ القرآن يستخدم التأخير أحيانا كوسيلة من وسائل الإبراز والاختصاص فاستوى التقديم والتأخير في الاضطلاع بنفس الوظيفة، وهذا، منطقيا، طبيعيّ لأنّهما طرفا نقيض، وأمثلة الإبراز بالتأخير كثيرة في المحافل السياسة والاجتماعية، ولم يخف ذلك على الزمخشري، فقد أخّرت الآية الشمس والقمر في قوله: "إِذْ قَالَ يُوسُفُ لأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ رَأَيْتُهُم لِي سَاجِدِينَ" (يوسف / 4). قال الزمخشري أخّرهما ليعطفهما على الكواكب على طريق الاختصاص بيانا لفضلهما واستبدادهما بالمزيّة على غيرهما من الطوالع، كما أخّر جبريل وميكائيل عن الملائكة ثم عطفهما عليها" [2].

وأوضح من هذا الشاهد أن يقدّم القرآن الرسول على سائر الأنبياء في الآية: "وإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى" (الأحزاب / 7) وأن يؤخّره في قوله: شَرَعَ لَكُم مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالذي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ" (الشورى / 13). فإذا ثبت أنّ التفضيل ليس من لوازمه التقديم[3] تساءلنا عن النجاعة من البحث الآلي اللاّمشروط عن حكمة دائمة متحكّمة في النظم القرآني، واحتملنا في تبرير التقديم والتأخير أن يكون منفذا من المنافذ إلى تأويل النصّ بما ترتئيه الذات القارئة ويمليه عليها مذهبها ومعتقدها.

والملاحظ أنّ من آي القرآن ما كان أمر التقديم والتأخير فيه أمرا عجيبا، إمّا لما يورثه اختلاف الترتيب من غرابة في التركيب تُعقب ثقلا في النطق والنظم كقوله: "فَلاَ تَحْسَبَنَّ اللهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ (ابراهيم / 47) حيث تقدّم المفعول الثاني على الأوّل دلالة على أنّ الله لا يخلف وعده أصلا لا رسله ولا غيرهم من خلقه أو يُعقب

---

(1) السّابق ج 2 ص 401 وانظر في هذا المعنى: ج 1 ص 464 في تفسير آل عمران / 134، والآيات الكثيرة المندرجة في كتب البلاغة في باب التقديم والتأخير كتبرير العطف في قوله: "وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً — وَنُسْقِيهِ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وأَنَاسِيَّ كَثِيرًا (الفرقان / 48): تقدّم ذكر الأنعام لأنّ صلاح حالها لصلاح حال الناس — أو قوله: "فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أربع (النور 45) فكان المتقدّم أدلّ على قدرة الخالق.

(2) "الكشّاف" ج 2 ص 302.

(3) هو كلام أحمد بن المنير في هامش "الكشّاف" ج 3 ص 252.

غموضا في النظم يكاد يكون من المعاظلة، كقوله: "أ إفْكًا آلِهَةً دُونَ اللهِ تُرِيدُونَ" (الصافات / 86) حيث جوّز الزمخشري ثلاثة تأويلات [1] . وإما لما يُحدثه أسلوب العطف في سرد الأحداث خاصّة من اختلال في وصفها يخالف الترتيب الزمني أو المنطقي الذي تجري عليه في العادة، وهي ظاهرة عجيبة في النظم القرآني اطّردت فيه اطّرادا يجوز اعتبارها من أجلها ظاهرة أسلوبية مميّزة للنظم القرآني. من ذلك قوله [2] "وَتَرَى الأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا المَاءَ اهْتَزَّت وَرَبَتْ" (الحجّ / 5) قال أبو عبيدة: أراد ربت واهتزّت. ومن ذلك "وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ" المزمل / 17) أي فبشّرناها بإسحاق فضحكت. ومنه: فَكَذَّبُوه فَعَقَرُوهَا (الشمس / 14) أي فعقروها فكذّبوه. ومنه: "ثمّ دَنَا فتدَلّى" (النجم / 8) أي تدلّى فدنا [3] . والأغرب من هذا أن يُعامل المفسّرون هذا الضرب من النظم معاملة عادية فيتجاوزون عمّا فيه من غرابة ويكتفون منه برفع الغرابة وإرجاع الترتيب إلى أصله وتوضيح المقاصد بدون تعليق على هذا الخروج عن منطق الأشياء والأحداث ومحاولة فهمه أو تبريره.

3. 3. 2. 2. 2) الحذف

الحذف في الكلام إذا لم يُعقب إخلالا في المعنى أو تقصيرا في آدائه وبيانه، صفة من أحمد خصال الكلام لا يختلف في ذلك المنطوق عن المكتوب والعامّي عن الأدبي والنثري عن الشعري وعن القرآني. ففي الكلام الشفوي لا تمثّل العلامة اللّغوية إلاّ عنصرا واحدا في سيميائية الخطاب، واللّغة، وإن كانت العنصر الأساسي، فإنّها فيه ليست الأداة الوحيدة من أدوات التواصل والتفاهم، بل كلّما كانت الحاجة إليها أقلّ كان الكلام أبلغ، فعضدت اللّغةَ أدوات مساعدة خطيرة مثل المقام وتعبيرية الجسم وقسمات الوجه كالابتسامة والنظرة والإشارة. وأولت الحكمة الشّعبية هذه الأدوات اعتبارا من خلال ما أشاعته من أمثال من قبيل: إنّ اللّبيب من الإشارة يفهم، أو تشبيه الكلام بالفضّة والصمت بالذهب أو قول الرسول: نضّر الله وجه رجل أوجز في كلامه واقتصر على حاجته. وغير ذلك من الحكم

---

(1) "الكشّاف" ج 3 ص 344.

(2) قال أبو عبيدة: لم يكد يراها أي لم يرها ولم يكد (مجاز القرآن ج 1 ص 12) ورَبَتْ أي ارتفعت وزادت.

(3) "إعراب القرآن" للزجّاج ص 725 وانظر "الكشّاف" ج 2 ص 490.

المنوّهة بالإيجاز والاختصار كثير. أمّا في الكلام المكتوب فإنّ الاستعانة بالمقام تتعذّر أو تكاد، فتضطلع اللّغة منفردة بمأمورية التبليغ والتأثير ويكون الكاتب في أمسّ الحاجة إلى الإيجاز، ويكون الإيجاز في المكتوب أصعب منه في المنطوق، وتكون القدرة عليه دليلا على بلاغة الكاتب. ولذلك كان من أهمّ ما عُرّفت به البلاغة أنّها الإيجاز، وأنّها لمحة دالّة، وأنّها إجاعة اللّفظ وإشباع المعنى.. ولقد اصطلحت البلاغة العربية على الحذف بمصطلحات عديدة أشهرها الإيجاز والاختصار والإشارة، وقسّمته قسمين مختلفين متكاملين: إيجاز حذف وإيجاز قصر. أمّا إيجاز الحذف فكمّي نحويّ ناظر في عناصر الكلام المحذوفة يحصيها ويصنّفها في نوعها وحجمها من حذف الحرف من التركيب إلى حذف الكلمة، إلى حذف الجملة أو الجمل. أمّا إيجاز القِصَر فنوعيّ كيفيّ بلاغيّ لأنّ الألفاظ القليلة فيه مثقلة بالمعاني الغزيرة. فالنظم شحن اللّفظ بأضعاف ما يدلّ عليه في العادة، فيكون له من ذلك على القارئ وقع شديد. وهذا النوع من الإيجاز هو الأصعب لأنّه قائم على الإبداع في النظم، بينما استند النوع الكمّي الأوّل إلى قواعد نحوية مشتركة. ذلك أنّ النحو في العربية وغيرها من اللّغات قد راعى في تركيب الأصوات وتركيب الكلام عامل الاختصار واجتناب التكرار، فكان الإدغام في الأصوات، وكان العطف في التركيب وقيام الألفاظ بعضها مقام بعض كقيام الصفة مقام الموصوف والمصدر مقام الفعل والسكوت عن المعروف من المعاني أو تعويضه بنعم أوْ لا في الجواب عن السّؤال والتركيب الشرطيّ وغيره واجتناب التكرار فيما لا حاجة إلى التكرار فيه حكمةً متأسّسة على ما في طبع الإنسان من ملل ونفور من المُعاد والرّتيب الذي يفلّ من صبره على اللّغة وطاقته على الاستيعاب وقدرته على التواصل، وعلى ما في طبع المتكلّم من توق إلى المجهود الأدنى والاقتصار على الأهمّ إبرازا له وتركيزا عليه.

والناظر في كتب البلاغة يميّز تمييزا واضحا بين سعي في جلّ المصنّفات إلى الاكتفاء من الحذف بإيراد الشواهد عليه، وهي شواهد في الغالب قرآنية ونبويّة وشعرية [1]، واقتصارها من الحذف المعجز على آية تردّدها المراجع وهي قوله "ولكم في القصاص حياة" تُقارَن بما يضدّها في الكلام البشري، وهو القتل أنفى للقتل،

---

[1] لعلّ أكمل الفصول في الحذف: ابن الأثير – "المثل السّائر" مكتبة نهضة مصر ط. 1 – 1960 ج 2. وانظر وصفا لأشكال الحذف دون إثارة لمشاكله. أحمد أحمد بدوي: "بلاغة القرآن" (ص 118 – 127).

ويستخلص من ذلك سموّ النظم القرآني إذا قيس بالنظم الآدمي [1] . أمّا الصنف القليل الثاني من تلك المصنّفات فباحث في الحذف من حيث هو ظاهرة فنّية مساهمة في إنشاء أدبية النصّ. وكان عبد القاهر الجرجاني رائدا في هذا المبحث في فصل من دلائل الإعجاز سمّاه "القول في الحذف" ومنهجه في دراسة الحذف يتجلّى منذ البداية في تعريف الحذف فهو عنده "باب دقيق المسلك. شبيه بالسّحر، فإنّك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق.. [2] " واجتهد الجرجاني في اكتشاف لطائف في الحذف تكمن في النظم مهما كان جنسه تستدعي مبدعا محنّكا وقارئا حصيفا حسّاسا. وقد اقتبست منه المراجع بعده بعض مستخلصاته وتعهّد الزمخشري في تفسيره بإنجاز رؤيته وتطبيق مبادئه.

فممّا يسترعي الانتباه أنّ الزمخشري لا يقتصر في كثير من الأحيان على ملاحظة ظاهرة الحذف بل يتجاوز ذلك إلى التعبير عن أثر الحذف في النفس ومحاولة تفسير الأسباب الدلالية الخفية المشرّعة لإعجاب المتلقّي وإقراره بسحر النظم القرآني. فمن المواضع التي أفصح الزمخشري فيها عن إعجاز الحذف تفسيره: "قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى. قَالَ رَبُّنَا الذِي أَعْطَى كُلَّ شيءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى." (طه / 49 – 50) قال الزمخشري معلّقا على جواب موسى: ولله درّ هذا الجواب ما أخصره وما أجمعه وما أبينه لمن ألقى الذهن ونظر بعين الإنصاف وكان طالبا للحقّ" [3] وقالت الآية في أسلوب استفهاميّ إنكاريّ تستبعد فيه ما بين الجنّة والنّار فحذفت حرف الاستفهام قال: مَثَلُ الجنَّةِ التي وُعِدَ المُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ.. كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ.." (محمد / 15) والقرينة الدالّة على أنّه تركيب إنشائي استفهامي وليس تركيبا خبريا قرينة معنوية مانعة من التّسوية في القرآن بين الجنّة والنار. فتساءل الزمخشري عن حذف همزة الاستفهام ورأى في غيابها تأكيدا للإنكار وتشهيرا بالمنكر. والعامية عندنا تعرف هذا الشكل من الإنكار الذي تقدّمه في شكل خبر يجمع

(1) أشدّ المراجع توسّعا في هذه المقارنة: "الإتقان": النوع 56: في الإيجاز والإطناب.

(2) "دلائل الإعجاز" ص 116.

(3) "الكشّاف" ج 2 ص 539.

فيه المخبر بين الشيء ونقيضه في نبرة استنكار وتهكّم ليقتنع بفساده. قال الزمخشري: فلِمَ عُرّي من حرف الإنكار وما فائدة التعرية؟ قلت: تعريته من حرف الإنكار فيها زيادة تصوير لمكابرة من يسوّي بين المتمسّك بالبيّنة والتابع لهواه، وأنّه بمنزلة من يثبت التسوية بين الجنّة... وبين النار [1] ..." وقد أعجب أحمد بن المنير بتخريج الزمخشري هذا قائلا: "كم ذكر الناس في تأويل هذه الآية: فلم أرَ أطلى ولا أحلى من هذه النكت التي ذكرها [2] .

وممّا انتهج فيه الزمخشري نهج الجرجاني أنّ الحذف في كثير من الأحيان يخلّ بالإيضاح، وأنّ الإبهام الناشئ عن الحذف هو إبهام إيجابي مقصود، يثير خيال المتلقّي ويوسّع من دائرة فهمه ويفتح آفاق التصوّر والتعدّد فتحا يخنقه التصريح والتوضيح ويقف به عند الذي فرضه الباثّ على المتلقّي من حدود ورؤى [3] .

فممّا كان الإعجاز فيه في الإبهام قول الآية: "إنَّ هَذَا القُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ". (الإسراء / 9) قال الزمخشري: (للتي هي أقوم) للحالة التي هي أقوم الحالات وأسدّها، أو للملّة، أو للطريقة. وأينما قدرت لم تجد مع الإثبات ذوق البلاغة الذي تجده مع الحذف لِمَا في إبهام الموصوف بحذفه من فخامة تُفقد مع إيضاحه [4] . وممّا نوّه فيه الزمخشري بالمسكوت عنه قوله: وَلَوْلاَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُم وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ إنَّ الذِينَ جَاؤُوا بِالإفْكِ..." (النور / 10) قال الزمخشري: "وجواب (لولا) متروك وتركه دالّ على أمر عظيم لا يكتنه، وربّ مسكوت عنه أبلغ من منطوق به" [5] .

---

(1) "الكشّاف" ج 3 ص 533.

(2) السّابق ج 3 ص 533.

(3) وقد سبق الرمّاني في "النكت في إعجاز القرآن" إلى هذه الفائدة في الحذف قال: وقد قيل إنّ الحذف في مثل هذا أبلغ من الذّكر لأنّ النفس تذهب في الحذف كلّ مذهب ولو ذكر الجواب لكان مقصورا على الوجه الذي تناوله الذكر" (ص 47).

(4) "الكشّاف" ج 2 ص 439.

(5) السّابق ج 3 ص 52.

أبرز أشكال الحذف القرآني

القرآن متضمّن لكلّ أشكال الحذف. لكنّنا لا نرى في هذا المقام فائدة من التوقّف عند مظاهر من الحذف لا تمثّل خاصّية تركيبية قرآنية وإنّما هي إلى الأساليب المشتركة الشّائعة أقرب كحذف المضاف في (واسأل القرية) وحذف المضاف إليه في (لله الأمر من قبل ومن بعدُ) وحذف الموصوف في (ومَن تاب وعمل صالحا..) وحذف الشرط وجوابه في (الناس مجزيون بأعمالهم إنْ خيرا فخيرٌ وإنْ شرًّا فشرّ) ولربّما اتّسم الحذف في مثل هذه الآيات بالطرافة عندما كان العرب حديثي العهد بالإسلام غير أن المسلم يقرؤها اليوم فلا يكاد الحذف يستوقفه فيها لبداهته. ولسنا نرى أيضا فائدة هنا من معالجة الحذف معالجة النحاة له، فهم غالبا ما يحيدون عن المقاصد الدلالية والفنّية ويوغلون في التصوّرات والتقديرات النحوية والاختلافات التعليلية حتّى لكأنّ الآية مجرّد تمرين تجريبي. وقد صدرت عن الزمخشري أحكام على هذا الضرب من التحليل بالتعسّف والتمحّل تؤكّد أنّ المطلب هنا مطلب إعجازيّ لا يُرجى فيه من افتراضات النحاة بطائل [1].

فمن الأساليب المطّردة في القرآن توخّي التعميم في الأفعال، وذلك إمّا بالتعبير عن أفعال معيّنة بأفعال عامّة وذلك كقول الآية في سياق التعجيز عن الإتيان بمثل القرآن: "فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا.." (البقرة / 24). وهو شكل واضح من أشكال الإيجاز تعرفه العربية "ألا ترى أنّ الرجل يقول ضربت زيدا في موقع كذا على صفة كذا وشتمته ونكلت به ويعدّ كيفيات وأفعالا فتقول له بئسما فعلت [2]." وإمّا بأن يعمد القرآن إلى حذف المفعول من الجملة الفعلية ويقتصر فيها على الفعل وذلك إمّا لأنّ المفعول به معروف وهو متواتر مع فعل (شاء) و(أراد) كقوله: "وَلَوْ شَاءَ اللهُ

(1) في تفسير الزمخشري للآية 59 من سورة الأنفال في "الكشّاف" ج 2 ص 165 والصافات: الآيات 6 و 7 و 8 في ج 3 ص 336 علما بأن التفسير قد يوقعه في هذا الإعراب التقديري كالذي أنجزه في "فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ" (العنكبوت / 6 في ج 3 ص 521. وانظر مثلا حذف ما تتعلّق به الباء في بسم الله الرحمان الرحيم، وحذف الألف (في اسم) في "البحر المحيط" ج 1 ص 17 – 18. وإنّما يتوجّه النظر هنا إلى ما كان الحذف فيه لافتا إمّا باطّراده أو بطرافته باعتباره نظما قرآنيا متميّزا.

(2) البقرة / 24 في "الكشّاف" ج 1 ص 247 – 248.

لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ [1] وَأَبْصَارِهِمْ" (البقرة 20). وإمّا لأنّ المراد من الجملة الإخبار بالفعل لا الإخبار بالمفعول، وقد ضرب له الجرجاني مثال: (الحجرات أدفأت وأظلّت) [2] أي كان من شأن مثلها أن تدفئ، ولو جيء بالمفعول لتغيّر المعنى [3] . ومثل هذا في القرآن قوله: "وأنّه هو أضحك وأبكى وأنّه هو أمات وأحيى" أو قوله: "إنّنَا نَخَافُ أَنْ يَفْرُطَ عَلَيْنَا وَأَن يَطْغَى" (طه / 44 – 45). فكان المقصود من حذف المفعول هنا هو إثبات الفعل وتأكيده. وغريب أن لا تكون لهذا المعنى الأساسي عند الجرجاني حظوة عند الزمخشري.

ومن خصائص الأسلوب القرآني استخدامه الحذف استخداما لافتا في الجمل المتلازمة الشرطية والظرفية وقد تنوّعت فيه أشكال الحذف إلا أنّ المطّرد منها اطّرادا واضحا هو حذف القرآن لجملة الجواب، وتمثّلت مهمّة المفسّر في مثل هذه المواضع في تحديد أركان الكلام وحصر المحذوف منها واستحضاره حتّى يحصل الوضوح وتتمّ الفائدة. ولقد تعلّق المحذوف في كثير من الأحيان بقصص الأنبياء أو بسلوك المؤمنين والمشركين وما أعدّ لهم من الثواب والعقاب ممّا تكرّر ذكره في القرآن فلم يستعص على المفسّر التصريح بما سكت عنه القرآن هنا وفصّله في مواضع أخرى من الكتاب، بل رأينا الزمخشري أحيانا ينوّه بهذا الحذف على أنّه شكل من أشكال الإعجاز ويبالغ في تكثيف حجم المحذوف تأكيدا لبلاغة الإيجاز في قول القرآن يسرد قصّة إبراهيم يهمّ بالتضحية بابنه استجابة لأمر ربّه، قال: "فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ (صرعه على جبينه) وَنَادَيْنَاه يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا / إنّا كَذَلِكَ نَجْزِي المُحْسِنِينَ" (الصافات / 103 – 105) قال الزمخشري: "فإن قلت: أين جواب لمّا؟ قلت: هو محذوف تقديره: (فلمّا أسلما وتلّه للجبين وناديناه أن يا إبراهيم قد صدّقت الرؤيا) كان ما كان ممّا تنطق به الحال ولا يحيط به الوصف من استبشارهما واغتباطهما وحمدهما لله وشكرهما على ما أنعم به عليهما من دفع البلاء العظيم بعد

---

(1) وقد نقل الزمخشري وغيره عن الجرجاني لطيفة في هذه المسألة وهي أنّ المفعول إذا كان شيئا مستغربا وجب ذكره كقول الشّاعر: (فَلَوْ شِئْتُ أَنْ أَبْكِيَ دَمًا لَبَكَيْتُهُ) الطويل، وقول الآية: لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا (الأنبياء / 17 في "الكشّاف" ج 1 ص 221).

(2) من أبيات لطفيل الغنوي.

(3) "دلائل الإعجاز" ص 122 – 123.

حلوله وما اكتسبا في تضاعيفه بتوطين الأنفس عليه من الثواب والإعواض ورضوان الله الذي ليس وراءه مطلوب" [1] .

إلاّ أن التركيب التلازمي القرآني لم يكن دائما على هذا الصفاء والوضوح فكثيرة هي الآيات التي كانت محلّ نزاع بين النحاة وبين المفسّرين اختلفوا في تقطيعها وتأويلها. وكان اطّراد الحذف في الأسلوب عاملا من عوامل إثارة النزاع وتعميقه [2] . ومهما تكن ظاهرة الحذف في التراكيب التلازمية ظاهرة شائعة في الاستعمال العربي، فإنّ من المهمّ أن نلاحظ أن التركيب القرآني قد خرج بها في كثير من الأحيان نحويا ودلاليا عن مجرى الخطاب العربي فلم نر المفسّرين يشيرون إلى هذا الشذوذ الأسلوبي، ولم نرهم يشرّعون له التشريع الذي يخوّل للمتكلّم العربي أن يقتدي به وينسج على منواله، فبقي هذا الضرب من التركيب ظاهرة منعزلة تُحلّل خفاياها وتوضّح مقاصدها، ولكنّها تحفظ ولا يقاس عليها، وإلاّ فمن من العرب يقيس على قول القرآن:

– فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَى يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ" (هود / 74) والمحذوف: اجترأ على خطابنا وقال كيت وكيت ثمّ ابتدأ فقال: ... [3]

وقوله: "وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا" (الرعد / 31) والمحذوف: لكان هذا القرآن [4] .

وقوله: "فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غَيَابَةِ الْجُبِّ وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِ.." (يوسف / 15) والمحذوف وفعلوا به ما فعلوا من الأذى [5] .

فإمّا أن يكون هذا شأن التراكيب التلازمية في العربية في عصر الوحي وأن يكون النحو عند التقعيد قد ضبط مسالكها وضيّق مجال التصرّف والحذف فيها،

---

(1) "الكشّاف" ج 3 ص 348. وانظر يوسف / 15 في ج 2 ص 306 وهود / 74 في ج 2 ص 282.

(2) من ذلك الآية 25 من سورة الفتح: "وَلَوْلَا رِجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَؤُوهُمْ فَتُصِيبَكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِيُدْخِلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا" فجواب (لولا) إمّا أن يكون محذوفا أو أن يكون (لعذّبنا الذين كفروا) على أن تُعتبر (لو تزيّلوا) تطرية حسب اصطلاح أحمد بن المنير، والتطرية أن يطول الكلام ويبعد العهد بأوّله فيأتي في الكلام ما يذكّر به ويربط به. (انظر الكشّاف ج 3 ص 548).

(3) "الكشّاف" ج 2 ص 282.

(4) السّابق ج 2 ص 360.

(5) السّابق ج 2 ص 306.

وإمّا أن يتعلّق الأمر بظاهرة أسلوبية قرآنية تدرك خصائصها ويُبحث في طرافتها ومفعولها [1] .

أمّا الذي نختم به ممّا بدا لنا في الحذف ميزة أسلوبية قرآنية فشكلٌ من الحذف قريب ممّا سبق لأنّه متعلّق بحذف جملة أو جمل من الكلام، ومختلف عمّا سبق من حيث إنّ الحذف لا يجري في الجمل المتلازمة وإنّما هو حادث في الجملة الإخبارية عامّة، القصصية خاصّة. ورأيناه عند الزمخشري على وجهين: أمّا الوجه الأوّل فأن يكون القرآن ساردا لقصّة من القصص أو حادثة من الحوادث فيقفز في السّرد على مراحل من القصّة تُستفاد ضمنيا من السياق أو من مواضع أخرى من القرآن. قال الزمخشري: "وهذا النوع من الاختصار كثير في التنزيل" [2] . مثال ذلك ما نبّه إليه في قصّة يوسف في قوله: "وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُم وَهُمْ لَهُ مُنْكِرونَ. وَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجِهَازِهِمْ قَالَ ائْتُونِي بِأَخٍ لَكُمْ مِنْ أَبِيكُم". (يوسف / 56) قال الزمخشري: "لا بدّ من مقدّمة سبقت له معهم حتّى اجترّ القولُ هذه المسألة" [3] . ومن ذلك قوله: "كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ.. وأَنْزَلَ مَعَهُم الكِتَابَ بالحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فيه". (البقرة / 213) فالمحذوف منطقيا أنّهم كانوا متّفقين على دين الإسلام وأنّهم اختلفوا بعد ذلك فبعث الله النبيين، وقرينة الاختلاف حاضرة في هذه الآية وفي غيرها كقوله: وما كان النّاس إلاّ أمّة واحدة فاختلفوا..".

أمّا الوجه الثاني من حذف جملة أو أكثر في التركيب، فالدّاعي إليه قطيعة مفاجئة في نسق الكلام وتوقّف فيه ثمّ استئناف تبدو فيه حلقة من حلقات سلسلة الكلام مقطوعة ويقدّر الزمخشري أن الحلقة المفقودة تتمثّل في سؤال يطرحه القارئ، ويكون الاستئناف القرآني جوابا عن ذلك السؤال المقدّر. وبذلك يتحوّل الأسلوب القرآني إلى حوار متواصل بين الكاتب والقارئ. القارئ سائل والقرآن مجيب في تواطؤ بينهما تكون به الصلة بين طرفَيْ الخطاب على أتمّ الصور وأقواها. من النماذج

---

(1) قس على ذلك في حذف الحروف بعض التراكيب الغريبة من قبيل قوله: وَاسْتَبَقَا البَابَ أي تسابقا إليه (يوسف / 25 في ج 2 ص 312) أو قوله "وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً" أي اختار من قومه (الأعراف / 154) في مجاز أبي عبيدة ج 1 ص 229.

(2) "الكشاف" ج 3 ص 108.

(3) السّابق ج 2 ص 330.

على ذلك قوله: وَلاَ تَسْتَوِي الحَسَنَةُ وَلاَ السَّيِّئَةُ / ادْفَعْ بالتي هِيَ أَحْسَنُ". (فصّلت / 34) قال الزمخشري: فهلاّ قيل فادفع بالتي هي أحسن؟ قلت هو على تقدير قائل قال: فكيف أصنع؟ فقيل: ادفع بالتي هي أحسن [1] . ومن هذا الجنس أيضا قوله: "وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا / قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِهِ أَفَلاَ تَتَّقُونَ؟ "(الأعراف / 65) قال الزمخشري: فإن قلت: لِمَ حذف العاطف من قوله (قال يا قوم) ولم يقل (فقال) كما في قصّة نوح؟ قلت: هو على تقدير سؤال سائل: فما قال لهم هود؟ فقيل: قال يا قوم.." [2] .

3. 3. 2. 2. 3) الإطناب

الإطناب ظاهرة تركيبية مقابلة للحذف والإيجاز تنضوي تحتها مختلف الأشكال التي بها يفوق حجم الكلام معناه [3] . وهي ظاهرة لغوية طبيعية يحتاج إليها المتكلّم لآداء جملة من المعاني يكون الإطناب أنسب أشكال التعبير عنها. وقد كان للإطناب في صوره المختلفة شأن عظيم في القرآن. وكان أسلوبا لافتا فيه. وأبرز مظاهره اطّرادا في القرآن التكرار والزيادة اللّفظية التي يمكن للتركيب أن يستغني عنها. والناظر في مصنّفات نظم القرآن وإعجازه يلاحظ أن من المطاعن في القرآن اشتماله على الإطناب. ولئن لم يصرّح أصحاب تلك المصنّفات بدواعي الطعن فإنّه ليس من الصّعب التكهّن بذلك فمن دواعيه أن يجتمع في القرآن الحذف والإطناب فيتوفّر فيه الشيء ونقيضه فيما يكون في الظاهر من وجوه التناقض، فإن كان الإيجاز، بإجماع البلاغيين، من أمارات البيان، فإنّ الإطناب، وهو نقيض الإيجاز، لا يمكن أن يكون إلاّ من أمارات القصور وفضل القول، لا سيّما وأنّ المصطلحات الدالّة على هذه الظاهرة من قبيل التكرار والإطناب والتطويل والزيادة تحمل في ذاتها دلالة لغوية سلبية واضحة.

لقد جرّد البلاغيون في الردّ على هذا المطعن أدلّة كثيرة أوّلها رفع التهجين عن معنى الإطناب وتسويته بالحذف أسلوبين بلاغيين مختلفين بل متناقضين لا

---

(1) السّابق ج 3 ص 454.

(2) السّابق ج 2 ص 86 – 87 و من هذا الجنس: الأعراف / 113 في ج 2 ص 102 والأعراف / 80 في ج 2 ص 80.

(3) أحصاها السيوطي في "الإتقان" ج 1 ص ص 65 – 71.

غنى للفصيح عنهما في مواقعهما وحاجة المقام إليهما: الإيجاز في مواطن الإيجاز والإطناب في مواضع الإطناب [1] .

أمّا ما بقي من الأدلّة في الردّ على مطعن الإطناب فكثير ومتنوّع يسعى، على اختلافه، إلى بيان الحاجة إلى التكرار والحكمة منه والإعجاز فيه. وأوّل ما يسترعي الانتباه في تلك الأدلّة اجتهاد الإعجازيين في إقامة الدليل على أنّ ما يبدو في القرآن من التكرار ليس في الحقيقة منه. وهم يتوسّلون في ذلك بأعذار قد تبدو أحيانا واهية يتجنّبون بها قدرَ المستطاع الإقرار بأسلوب التكرار في النظم القرآني وكأنّهم في قرارة أنفسهم مؤمنون بسلبية التكرار وخروجه عن دائرة الفصاحة. فقد رصد القاضي عبد الجبّار أبرز مواضع التكرار في القرآن وأشار إلى أنّ تكرار اللّفظ فيها لا يفضي إلى تكرارا المعنى، فاللفظ واحد والمعنى مختلف، يستوي في ذلك تباعد مواطن التكرار بين السورة والسورة وتقاربها داخل السورة الواحدة. أمّا الذي تباعد فقد جاء في أزمنة مختلفة وأحوال مختلفة فاختلف باختلاف سياقه. وأمّا ما تقارب كالذي في سورة الكافرين أو في سورة الرّحمان فإنّه "وإنْ أشبه في اللّفظ التكرار فليس بتكرار لأنّه عندما كرّر (فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَان) ذَكَرَ نِعما بعد نِعم وعقب كلّ نعمة من ذلك بهذا القول فكأنّه قال فبأيّ آلاء ربّكما التي ذكرتها تكذّبان.. وعنى بكلّ قول غير ما عناه بالقول الأوّل وإن كان اللّفظ متماثلا... فيكون تكرار ذلك أبلغ في المراد، حتّى لو حذفه لنقص الغرض في هذا الباب ولم يكن بمنزلته" [2] [3] . فكان المبدأ المعتمد في الردّ على مطعن التكرار في القرآن أن المعتبر ليس "بتكرار اللّفظ لأنّا نعلم أن الحروف والكلمات متكرّرة في كلّ الكلام وإنّما المعتبر بالأغراض والمقاصد..." [4] .

---

(1) قال الرمّاني: و"أمّا ما عابوه من التكرار فإنّ تكرّر الكلام على ضربين: أحدهما مذموم وهو ما كان مستغنى عنه غير مستفاد به زيادة معنى. وليس في القرآن شيء من هذا النوع. والضرب الآخر ما كان بخلاف هذه الصفة، فإنّ التكرار في الموضع الذي يقتضيه وتدعو الحاجة إليه فيه، بإزاء تكلّف الزيادة في وقت الحاجة إلى الحذف والاختصار.. (ص 47 – 48) وانظر "المغني" قال: إنّ التطويل إنّما يعدّ عيبا في المواضع التي يمكن الإيجاز ويغني عن التطويل فيها. فأمّا إذا كان الإيجاز متعذّرا أو ممكنا ولا يقع به المعنى ولا يسدّ مسدّ التطويل فالتطويل هو الأبلغ في الفصاحة. (ج 16 ص 401).

(2) "المغني" ج 16 ص 399.

(3) السّابق ص 398.

(4) السّابق 400.

أمّا تكرار المعاني فلم يتحفّظ منه الإعجازيون تحفّظهم من التكرار اللّغوي. فالقرآن مبنيّ في هيكله على تكرار المعاني. والحكمة في ذلك، لمن يتّهم هذه البنية بفساد الترتيب ويفضّل عليها في تبليغ الرسالة انفراد السورة الواحدة بالمعنى الواحد، أنّ اختلاف المعاني في السورة الواحدة وتكرار تلك المعاني في غضون النصّ أكثر فائدة وأعمّ نفعا [1] . والمفسّرون يؤكّدون هذه الفائدة إذا تناولوا خاصّة ما في القرآن من أخبار الأمم وقصص الأنبياء وما فيه من أمثال وأحكام، ولم يكن لهم في هذه المسألة من خيار لانتصابها في القرآن انتصابا صرّح به النصّ نفسه في قوله: "اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ..." (الزمر /23) فلم يبق على المفسّر إلاّ أن يبيّن الفائدة من تكرار المعاني، وهي فائدة متّصلة بأساليب الدعوة إلى الدين الجديد، وقد ركّز الزمخشري فيها على أهمية التكرار نفسانيا في ترسيخ المعاني في المتلقّي وإقناعه بها فقال مثلا: "النفوس أنفر شيء عن حديث الوعظ والنصيحة، فما لم يكرّر عليها عودا من بدء لم يرسخ فيها ولم يعمل عمله [2] " وقال: "إنّ في التكرير تقريرا للمعاني في الأنفس وتثبيتا لها في الصدور. ألا ترى أنّه لا طريق إلى تحفّظ العلوم إلاّ ترديد ما يراد تحفّظه منها. وكلّما زاد ترديده كان أمكن له في القلب وأرسخ في الفهم وأثبت للذّكر وأبعد من النسيان. ولأنّ هذه القصص طرقت بها آذان وَقِرٌ عن الإنصات للحقّ وقلوب غلف عن تدبّره فكوثرت بالوعظ والتذكير وروجعت بالترديد والتكرير لعلّ ذلك يفتح أذنا أو يفتق ذهنا أو يصقل عقلا" [3] .

وممّا يؤكّد تحرّج الإعجازيين ممّا في القرآن من تكرار لفظيّ أنّهم يعبّرون عن استحسانهم أن يتناول القرآن المعنى الواحد بأساليب مختلفة وعبارات متنوّعة، بل هم يرون أنّ البلاغة تقتضي ذلك التنويع، وهو يصرّحون بذلك ويستمدّون من القرآن السّند والحجّة لأنّه عمد في سرد قصص الأنبياء مثلا إلى تنويع العبارة في الوصف، وقد اتّخذ تنويع العبارة أشكالا مختلفة منها أن يلخّص القرآن في موضع ما كان فصّله في موضع آخر، ومنها أن يكمّل في موضع ما كان ناقصا في موضع آخر، ومنها أن يعبّر في موضع عن معنى سابق بغير ما اختار له من الألفاظ في موضع آخر كالذي في وصف عصا موسى.

---

(1) انظر: الرمّاني – "النكت في إعجاز القرآن" ص 49.

(2) "الكشّاف" ج 3 ص 395.

(3) السّابق ج 3 ص 127.

قال: "فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حيَّةٌ تَسْعَى" (طه / 19).
وقال: فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ" (الأعراف 106).
أو كالذي في نداء موسى لمّا أتى النار:
قال: "فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِي يَا مُوسَى: إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ.. (طه / 19).
وقوله: "فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الوَادِي الأَيْمَنِ في البُقْعَةِ المُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى: إِنِّي أَنَا اللهُ رَبُّ العَالَمِين". (القصص / 30).

ولقد أثار اختلاف الأسلوب في القصّ جدلا، بعضه تاريخيّ باحث عن الحقيقة مقارن بين القرآن والتاريخ، وبعضه داخلي مقارن بين الروايات المختلفة للقصّة القرآنية الواحدة يترصّد ما قد ينجرّ عن اختلاف الأسلوب من تحريف في القصّ وتناقض فيه [1]. ولئن كان من البديهي على المستوى الدلالي أنّ التغيير الطارئ على نظم الكلام، مهما بدا طفيفا، يعقب تغييرا في المعنى يكون له عند المؤرّخ ومتقصّي الحقيقة أخطر الأثر في تقويم الرواية والكشف عن صحيح الأخبار فإنّ الإعجازيين قد نظروا إلى اختلاف الأساليب في القصّ القرآني بعين الفنّان لا بعين المؤرّخ فرأوا في التنويع إرضاء لحاجة معروفة في الإنسان وهي ميله إلى الجدّة والطرافة وانصرافه عن المكرّر المعاد، فإذا كان لا بدّ من التكرار فليكن تكرارا ملوّنا [2]. ولذلك استطرف الزمخشري التنويع في تمييز العدد في: "فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إلاَّ خَمْسِينَ عَامًا". (العنكبوت / 14) قال: لأن تكرير اللّفظ الواحد في الكلام الواحد حقيق بالاجتناب في البلاغة إلاّ إذا وقع ذلك لأجل غرض ينتحيه المتكلّم من تفخيم أو تهويل أو تنويه أو نحو ذلك [3]. أما في قوله: وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حبَّةٍ في ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ ولاَ يَابِسٍ إلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ". (الأنعام / 59) فقد أكسب الزمخشري قوله: (إلاّ يعلمها) و(إلاّ في كتاب مبين) معنى واحدا. وعقّب أحمد بن المنير على ذلك بقوله: "ثمّ كان اللائق بالبلاغة المألوفة في القرآن التجديد

---

(1) انظر في هذا المعنى: التهامي نقرة: "سيكولوجية القصّة في القرآن" الشركة التونسية للتوزيع 1974 ص ص 132 – 155.

(2) قال القاضي عبد الجبّار: ولو أنّ بعض الخطباء عمد إلى قصّة واحدة، يقع بها للسّامعين الوعظ والزجر فكرّرها حالا بعد حال، بألفاظ مختلفة ونقّص فيها وزاد، كان لا يدخل في الكلام المعيب بل ربّما يقتضي ذلك شرفا في الكلام ورتبة فيه من جهة المعنى واللّفظ (المغني ج 16 ص 400 – 401).

(3) "الكشّاف" ج 3 ص 200.

بعبارة أخرى ليتلقّاها السّامع غضّة جديدة غير معلولة بالتكرير. وهذا السرّ إنّما ينقب عنه المسيطر في علم البيان ونكت اللبان... [1]

أبرز أنماط الإطناب

التكرار اللّغوي

إنّ اللّغة توفر في الخطاب العاديّ جملة من الحيل التركيبية بها يتمكّن المتكلّم من اجتناب التكرار، لِما في التكرار من ثقل على الكلام وإثقال على السّامع يحول دون حسن التبليغ والتأثير. فكانت لذلك جميع أدوات النيابة والإحالة كالتعريف وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة والضمائر وغيرها. فإذا جاء التكرار ميّزنا بين أن يكون ظاهرة شائنة للكلام تصدر عن جاهل بالتراتيب اللّغوية لا يعمل التكرار إلاّ على الإضرار بالنظم فَيُوَجَّهُ صاحبه فيه، كما يُوَجَّه المتعلّم، إلى سبل اجتناب التكرار، وبين أن يكون ظاهرة زائنة للكلام مقصودة بلاغيةً، يتجرّد النظم بدونها من معنى دقيق ووقع شديد. فإذا بالتكرار ظاهرة سلبية في الخطاب المقتصر على وظيفة الإخبار وظاهرة إيجابية في الخطاب الفنّي بل علامة من أهمّ العلامات الدّالة عليه. ولمّا كان القرآن من هذا القبيل لم نستغرب اطّراد التكرار فيه وسعي الإعجازيين إلى بيان وظيفته فيه حتّى لا يُتوهّم أنّه من اللّغو وفضل القول.

فمن التكرار ما كان في الحروف، فقوي بذلك، المعنى المتعلّق به الحرف. قال: "أَلاَ إِنَّ عَادًا كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلاَ بُعْدًا لِعادٍ قَوْمِ هُودٍ" (هود / 60). فرأى الزمخشري في تكرار (ألا) تهويلا لأمرهم وتفظيعا له وبعثا على الاعتبار بهم والحذر من مثل حالهم" [2] . وقال: خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعلَى سَمْعِهِمْ (البقرة / 7)) قال الزمخشري: "فإن قلت: أيّ فائدة في تكرير الجارّ في قوله (وعلى سمعهم)؟ قلت: لو لم يُكرّر لكان انتظاما للقلوب والأسماع في تعدية واحدة، وحين استجدّ للأسماع تعدية على حدة كان أدلّ على شدّة الختم في الموضعين" [3] . فقارن الزمخشري كما قارن الجرجاني في "الدلائل" و"أسرار البلاغة" بين درجة صفر في الكتابة خالية من

---

(1) السّابق ج 2 ص 24 – 25 وانظر "الكشّاف" ج 1 ص 631.

(2) "الكشّاف" ج 2 ص 277.

(3) السّابق ج 1 ص 163 – 164.

التكرار وبين الكـــلام القرآنـي السّامي المكرّر وأشار إلى الغنم الدلالـي مـن تكـرار الحرف [1] .

ومن التكرار ما كان في الألفاظ، وكان من اليسير تجنّبه لولا أنّه مقصود مثـل قوله: "وَهُمْ بِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ" (النمل / 3) فالآية، بإعادة الضمير، قد ربحت لفظا ومعنى، لأن الحاصل بتكرار الضمير أنّه "ما يوقن بالآخرة حـقّ الإيقـان إلاّ هـؤلاء [2] ." فقام الضمير مقام أسلوبين من أساليب التوكيد هما الحصـر والمفعـول المطلـق. ومـن ذلك تكرار كلمة (الناس) في قوله: "إنَّ اللّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ لَكِنَّ أَكْـثَرَ النَّـاسِ لاَ يَشْكُرُونَ" (غافر / 61) قال الزمخشري: "فإن قلت: فلو قيل ولكنّ أكثرهم فلا يتكـرّر ذكر الناس قلت: في هذا التكريـر تخصيـص لكفـران النعمـة بـهم وأنّـهم هـم الذيـن يكفرون فضـل الله ولا يشـكرونه.." [3] ومـن تخريجـات الزمخشـري الطريفـة تأويلـه التكرار لكلمة (الأسباب) في الآية: وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِـي صَرْحًـا لَعَلِّـي أَبْلُـغُ الأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَـهِ مُوسَـى" (غـافر / 37) فنبّـه إلى أنّ اللّفظـة المعادة كانت معرّفة أوّل الأمر تعريف إبهام بالألف واللام ثمّ اتّضـح معناهـا بالإضافـة (أسباب السماوات)، وذلك شكل من أشكال التفخيـم لا يكـون لـو اختصرنـا العبـارة فقلنا: (لعلّي أبلغ أسباب السماوات) ثمّ دلّ التكرار زيادة على التفخيم، علـى مـا في نفس فرعون من لهفة وتطلّع على تلك العوالم "لأنّه لما كان بلوغـها أمـرا عجيبـا أراد أن يورده على نفس متشوّفة إليه ليعطيه السّامع حقّه مـن التعجّـب فأبهمـه ليشـوّف إليه نفس هامان ثمّ أوضحه.." [4] .

ومن التكرار ما كان في الجمل، وقد اجتهد مفسّرون مـن أمثـال الزمخشـري، وهو من أشدّ الناس حرصا على بلاغـة القرآن، أن يقصـي تكـرار الجمـل مـن دائـرة البلاغة وأن يبحث له عن أسباب تدلّ على أنّه ليـس مـن التكـرار. ففـي قولـه: "إِذْ قَالَ يُوسُفُ لأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَـدَ عَشَـرَ كَوْكَبًـا وَالشَّـمْسَ وَالقَمَـرَ رَأَيْتُـهمْ لِـي سَاجِدِينَ" (يوسف / 4) لم يعتبر الزمخشري إعادة (رأيـت) مـن التكـرار، إنّمـا هـو،

---

(1) وانظر مثلا "الكشّاف" ج 1 ص 169 في تفسير: وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ (البقـرة / 8) و ج 2 ص 199 وج 2 ص 176 – 177.

(2) "الكشّاف" ج 3 ص 135 – 136.

(3) "الكشّاف" ج 3 ص 434.

(4) السّابـق جد 3 ص 428 وانظـر ج 2 ص 435 الآية: وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَـهُوَ خَـيْرٌ لِلصَّـابِرِينَ (النحـل / 126) وج 2 ص 526.

عنده، كلام مستأنف على تقدير سؤال وقع جوابا له كأنّ يعقوب عليه السلام قال له عند قوله: "إنّي رأيت أحد عشر كوكبا، كيف رأيتها؟ سائلا عن حال رؤيتها، فقال: رأيتهم لي ساجدين [1]. أمّا قوله: "وَيُرِيدُ اللهُ أَنْ يُحِقَّ الحَقَّ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الكَافِرِينَ لِيُحِقَّ الحقَّ ويُبْطِلَ البَاطِلَ" (الأنفال / 8) فقد تعلّل فيها الزمخشري لإلغاء التكرار بفارق نحويّ دلالي بين الجملتين، فإحداهما إخبارية ابتدائية، والثانية متمّمة غرضية: قال: فإن قلت: أليس هذا تكريرا؟ قلت: لا لأنّ المعنيين متباينان، ذلك أن الأوّل تمييز بين الإرادتين، وهذا بيان لغرضه فيما فعل من اختيار.." [2].

وقد اقترح أحمد بن المنير في هامش "الكشّاف" تبريرا لهذا التكرار في الجمل ألحّ عليه إلحاحا شديدا ولم نر غيره من المفسّرين يذهب معه فيه، وإن كان قد أحال فيه على عَلَمٍ من أعلام اللّغة هو أحمد بن فارس، واصطلح على هذه العلّة في التكرار بمصطلح (التّطرية) [3] وهو أن العرب متى بنت أوّل كلامها على مقصد ثم اعترضها مقصد آخر وأرادت الرجوع إلى الأوّل قصدت ذكره إمّا بتلك العبارة أو بقريب منها، وذلك عندهم مهيع من الفصاحة مسلوك وطريق معتدّ. ومنه قوله: "وَلَوْ شَاءَ اللهُ مَا اقْتَتَلَ الذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ مَا جَاءَتْهُمْ البَيِّنَاتُ، وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُم مَنْ آمَنَ وَمِنْهُم مَنَ كَفَرَ، ولوْ شَاءَ اللهُ ما اقْتَتَلُوا ولكنّ اللهَ يفعل ما يريد.." (البقرة / 253) ولعلّ الذي لا يشجّع على الأخذ بمفهوم "التطرية"، وإن كان في الظاهر مصطلحا بلاغيا، فهو إقراره، حيث وُجد، بأنّ في التركيب خللا وبُعدًا ما بين أطرافه يقتضي رَتْقا بـ "التطرية" وتذكيرا ببنية الكلام، وقد كادت الإطالة أو الاستطراد يطمس معالمها ويوقع في الخلط والإبهام وفساد البناء.

أمّا المواضع التي أقرّ الزمخشري فيها بتكرار الجملة في التركيب القرآني فإنّه حصر دلالتها البلاغية أو كاد في مهمّة تأكيد المعنى، فلم يزد في ذلك على ما سبقه إليه المفسّرون من أمثال أبي عبيدة [4]، وما كرّسته البلاغة العربية بعده في وظيفة التكرار جاء في (البقرة / 38): "وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي

---

(1) السّابق ج 2 ص 302.

(2) "السّابق" ج 2 ص 145 وانظر ج 2 ص 277 و ج 2 ص 470 و ج 2 ص 51.

(3) "الكشّاف" ج 1 ص 383 – 384 وانظر مثلا ج 3 ص 362 – 363.

(4) أبو عبيدة: "مجاء القرآن" ج 1 ص 12.

الأَرْض مُسْتَقَرٌّ.. فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّه كَلِمَاتٍ فتَاب عَلَيْه.. قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا" قال الزَمخشري: "فإن قلت لِم كرّر (قلنا اهبطوا)؟ قلتُ: للتأكيد.." [1] .

الــزيــادة

لئن كان التكرار زيادة لفظية قائمة على الإعادة، فإنّ المقصود بالزيادة هنا إضافة لفظية بدون تكرار، فلئن كان التكرار إعادة للمعنى بلفظه فإنّ الزيادة إعادة للمعنى بدون لفظه ضرورة. فالتكرار اللّفظي زيادة وليست كلّ زيادة تكرارا. وقد اتّخذ المسلمون من الزيادة في النظم القرآني موقفا واحدا اعتُبرت فيه الزيادة ظاهرة بلاغية يوظّفها القرآن في غرض يتولّى المفسّر كشفه وتفسير الكلام بمقتضاه. ولم تكن هذه المهمّة يسيرة دائما لأنّ من المواطن ما كان من الصّعب فيها تبرير الزيادة تبريرا دلاليا. من ذلك أن يقول القرآن: "فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي البُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ المَوْتُ" (النساء / 15) قال الزمخشري: فإن قلت: ما معنى (يتوفّاهن الموت) والتوفّي والموت بمعنى واحد كأنّه قيل حتّى يميتهنّ الموت [2] ... ومنه قول الآية: "وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْض وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بجَنَاحَيْهِ إلاّ أمَمٌ أمْثَالُكُمْ" (الأنعام / 38) فهلاّ قيل (وما من دابّة ولا طائر إلا أمم أمثالكم) وما معنى زيادة قوله (في الأرض) و(يطير بجناحيه) [3] . ومنه قوله: "هدى للمتّقين" [4] والمتّقون مهتدون. وما فائدة نفي الاستواء بين القاعدين والمجاهدين وهو من الفروق البديهية الزائدة في قوله: "لاَ يَسْتَوِي القَاعِدُونَ مِنَ المُؤْمِنِينَ... وَالمُجَاهِدُونَ في سبيل الله (النساء / 95)... وما الفائدة من التركيب الظرفي في قوله: "كُلُوا مِنْ ثَمَرِه إذَا أَثْمَرَ" (الأنعام / 141) وقد عُلِمَ أنّه إذا لم يثمر لم يؤكل منه... [5].

---

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 274 وغير هذا الشاهد كثير نمثّل عليه بـ: ج 2 ص 167 و ج 1 ص 395 - 396 و ج 1 ص 486 – 487 و ج 1 ص 418 و ج 2 ص 164 و ج 3 ص 362 – 363.

(2) "الكشّاف" ج 1 ص 511.

(3) السّابق ج 2 ص 17.

(4) السّابق ج 1 ص 117 – 119.

(5) السّابق ج 2 ص 56.

إنّ اقتصار المفسّرين في تبرير هذه الزيادات البديهية على الوظيفة الدلالية قد يوقعهم في اجتهاد فيه من التعسّف والتكلّف ما لا يخفى عن العين البصيرة [1] . ذلك لأنّهم لا يقيمون وزنا لعوامل أخرى في نظم الكلام لا تقلّ قيمة عن الدلالة في المساهمة في جمالية النصّ مثل التوازن الإيقاعي الذي تحدثه (إذا أثمر) في قوله تعالى: "كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقّه يوم حصاده" والجناس المبرز (للثمر في "من ثمره إذا أثمر") والتخييل المرغّب الناطق ببدعة الله في الكون يُجسّد بالفعل إيناعَ الثمر في قوله: (إذا أثمر) أو في قوله: "ولا طائر يطير بجناحيه" [2] بل قد لا يكون لهذه البديهيات من معنى إلاّ أنّها بديهية، والنطق بالبديهي هو شكل من أشكال الخطاب يجري في الواقع اللّغوي جريانا عاديا يكاد لا يخلو منه نظم ويكاد لا ينزعج منه منزعج إلاّ مَن جدّ في طلبه وحاسب على وجوده حسابا عسيرا.

أمّا الأشكال التي تكون عليها الزيادة، فهي على منوال ما جاء في التكرار سابقا:

فمن الزيادة ما كان في الحروف ودلّ عند عامّة المفسّرين على تأكيد المعنى، نخصّ بالذّكر منه حروف التعدية، كقول الآية: "وهُزِّي إِلَيْكِ بجذع النّخلة (مريم / 25) وقوله: "فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ عَاجِزِينَ" (الحاقّة/48) وقوله: "وَأَعْيُنُـهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا" (التوبة / 92) وهو عند الزمخشري أبلغ من (يفيض دمعها) لأنّ العين جُعلت كأنّ كلّها دمع فائض (ومن) للبيان [3] . ومثل هذه الزيادة لم يكن بدعة قرآنية بل كان القرآن فيها متّبعا لسنن العرب في كلامهم، وكان المفسّرون يقدّمون على ذلك الشواهد المماثلة من كلام العرب.

---

(1) انظر "الكشّاف" ج 2 ص 155 و ج 2 ص 56.

(2) نحن لا نعدم إشارات نادرة إلى علّة التخييل في الزيادات البديهية كالتي نبّه إليها أحمد بن المنير في تفسير: "سُبْحَانَ الذِي أَسْرَى بِعَبدِهِ لَيْلاً" (الإسراء / 1) قال: فالظاهر والله أعلم أن الغرض من ذكر اللّيل وإن كان الإسراء يفيده تصوير السّير بصورته في ذهن السّامع، وكأنّ الإسراء لمّا دلّ على أمرين أحدهما السّير والآخر كونه ليلا أريد إفراد أحدهما بالذكر تثبيتا في نفس المخاطب وتنبيها على أنّه مقصود بالذكر..." ورأى ابن المنير الزيادة هنا شبيهة بالزيادة في قوله: لا تتّخذوا إلاهين اثنين إنّما هو إله واحد (في الكشّاف ج 2 ص 436 – 437).

(3) "الكشّاف" ج 2 ص 208.

غير أن في زيادة الحروف من الحالات ما يكون موضع ريبة. من ذلك زيادة (لا) النافية. فقد زادها القرآن في نظمه وزادتها العربية قبله، فدلّ السياق على أنّه حرف زائد: قال أبو عبيدة: والعرب تضع (لا) في موضع الإيجاب، وهي من حروف الزوائد [1] فممّا جاء من ذلك في القرآن قوله: "مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ" (الأعراف / 12) وقوله: "فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ" (النساء / 65) قال الزمخشري: "و(لا) مزيدة لتأكيد معنى القسم..." [2] ومثلها "لِئَلاَّ يَعْلَمَ أَهْلُ الكِتَابِ" (قال الزمخشري: بمعنى ليعلم [3] . إلاّ أنّ لهذه (اللاّ) النافية استعمالا مخصوصا في القرآن تدخل فيه على القَسَم المثبت، وهو قَسَم حاصل بفعل القسم ومُقسِم بغير الله كقوله: لا أقسم بهذا البلد - لا أقسم بيوم القيامة - فلا أقسم بالخنّس - فلا أقسم بمواقع النجوم - فلا أقسم بما تبصرون وما لا تبصرون - ... فالتبست حقيقة اللاّم بين أن تكون زائدة وأن تكون نافية، وفضّل أحمد بن المنير أن تكون نافية كأنّ الله يقول رافعا من شأنها (أنا لا أقسم بها لأنّها تستحقّ من التعظيم أكثر من القسم بها، فكانت (لا) نافية ومؤكّدة لمكانة المُقسَم به عند الله [4] .

وممّا انفرد القرآن باستعماله إلى حدّ اللّبس قوله: "وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ" (الحجّ / 25) فعدّى فعل الإرادة فيها بالباء تعدية خارجة عن الاستعمال العربي، فلمّا انفرد القرآن بهذه الزيادة انفرادا يمكن أن يستغلّه الخصم مطعنا في فصاحة القرآن تعلّل له الخطّابي بأنّه فصيح فصاحة العرب الأوائل الذين نزل القرآن بلغتهم، واستند في ذلك إلى قول أبي عمرو بن العلاء: "اللّسان الذي نزل به القرآن وتكلّمت به العرب على عهد النبيّ (ص) عربية أخرى عن كلامنا هذا" [5] . فهل وجب، لذلك، أن نعدّ اليوم كلّ ما جاء في النظم القرآني ممّا ليس لنا به عهد كلاما

---

(1) أبو عبيدة: "مجاز القرآن" ج 1 ص 211.

(2) "الكشّاف" ج 1 ص 538.

(3) السّابق ج 2 ص 68 وأورد أبو عبيدة لهذه نظائر من الشّعر العربي تؤكّد فصاحته كقول الأحوص:
وَيَلحَيْنَنِي فِي اللَّهوِ ألاّ أُحِبَّهُ وَلِلَّهوِ دَاعٍ دَائِبٌ غَيرُ غَافِلِ (الطويل)
قال أبو عبيدة: أرادَ في اللّهو أن أحبّه (ج 1 ص 211.).

(4) تناولت بنت الشاطئ هذه الظاهرة الأسلوبية في القرآن وأوردت في شأنها أقوال النحاة والمفسّرين ونسبت إلى نفسها ترجيح أن تكون "لا" هنا "لنفي الحاجة إلى القسم" (الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق دار المعارف ط. 2. د. ت. ص 285) وقد سبقها إلى ذلك، كما سجّلنا، أحمد بن المنير في هامش "الكشّاف".

(5) الخطابي: "بيان إعجاز القرآن" (ضمن "ثلاث رسائل في إعجاز القرآن") قال: وأمّا من تبحّر في كلام العرب وعرف أساليبه الواسعة ووقف على مذاهبه القديمة فإنّه ورد عليه منها ما يخالف المعهود من لغة أهل زمانه لم يسرع إلى النكير فيه والتلحين..." (ص 46 – 7).

قد سبق للعرب أن نطقوا به ونسج القرآن على منواله أم أنّه التصرّف في العربية على خلاف المنوال وعلى غير منوال تصرّفا يبغي التفرّد بأسلوب لا يكون ناسخا ولا منسوخا؟

ومثلما كانت الزيادة في الحروف فقد جاءت أيضا في المفردات أو التراكيب الجزئية لتأكيد المعنى كالعطف بين نعتين مترادفين في وصف القرآن قال: "وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قَيِّمًا" (الكهف / 1) "فجمع بين نفي العوج وإثبات الاستقامة وفي أحدهما غنى عن الآخر" [1] . وكالمجاورة بين المترادفين كقوله: "وَقَالَ الذِينَ فِي النَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ" (غافر / 49) ولم يقل لخزنتها تهويلا وتفظيعا [2] . ومن ذلك التصريح ببعض المتمّمات البديهية التي يكون في العادة من المستحسن السكوت عنها لبداهتها كقوله: فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى القُلُوبُ التي فِي الصُّدُورِ" (الحجّ / 46). فلمّا استعار العمى للقلوب احتاج إلى التوكيد [3] . وقوله: "وقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ القَاعِدِينَ" (التوبة / 46) [4] فكان في زيادة (مع القاعدين إلحاق بصفّ العاجزين من الصبية والنساء في البيوت ذمّا لهم وتعجيزا. ومن ذلك: إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا (البقرة / 69) فزاد اللّون تأكيدا [5] ، ومنه: وَأَسَرُّوا النَّجْوَى الذِينَ ظَلَمُوا" (الأنبياء / 3) والنجوى لا تكون إلا سرًا، فدلّت الزيادة على المبالغة في إخفائها [6] .

أمّا زيادة الجمل فأشهر أشكالها ما ثنّى به القرآن وثلّث في أمثاله وحكمه ومواعظه لمزيد الإيضاح والإقناع. فلم يكتف، في وصف الكفّار مثلا، بصورة واحدة إذ مثّلهم بالذي استوقد نارا.. ومثّلهم بصيّب من السماء.. ولم يكتف في بيان البون بين الكفر والإيمان بمثل واحد فعدّد الأمثال تفصيلا وإشباعا. قال: "وَمَا يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالبَصِيرُ وَلاَ الظُّلُمَاتُ وَلاَ النُّورُ وَلاَ الظِّلُّ وَلاَ الحَرُورُ وَمَا يَسْتَوِي الأَحْيَاءُ وَلاَ الأَمْوَاتُ..." (فاطر / 21) [7] .

---

(1) "الكشّاف" ج 2 ص 372.
(2) السّابق ج 3 ص 431.
(3) السّابق ج 3 ص 18.
(4) السّابق ج 2 ص 194 وهو مثل قوله: سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَظْتَ أَوْ لَمْ تَكُنْ مِنَ الوَاعِظِينَ (الشعراء / 136).
(5) "الكشّاف" ج 1 ص 287.
(6) السّابق ج 2 ص 562.
(7) السّابق ج 1 ص 207 – 208.

والحاصل أن الإطناب أسلوب بارز في النظم القرآني. ورغم أن الإعجازيين قد بّرروا وجود الإطناب في الكلام عامّة وفي القرآن خاصّة بأنّه شكل من أشكال توكيد المعنى فإنّ حرجهم كان كبيرا من وجود التكرار اللّفظي في القرآن ولا سيّما تكرار الجمل. ذلك أن هذا الضرب من الإعادة الحرفية يبدو غير مناسب لقانون ثابت من قوانين البلاغة العربية وهو استحسان العرب في معالجة المعنى الواحد أن تتنوّع أساليب التعبير عنه. فاجتهدوا في إنكار التكرار وتوسّلوا إلى ذلك بالمعنى.

وغاب عن الإعجازيين في معالجة التكرار ما غاب عنهم في معالجة البديع عامّة، فلم ينتبهوا إلى أنّ التكرار اللّفظي صفة من صفات الكتابة الفنّية وضرب من ضروب العدول عن الخطاب العادي، وأنّ من أسرار الجمال في سورة (الرحمان) تكرار قوله (فبأيّ آلاء ربّكما تكذّبان) وأنّ التكرار شكل من أشكال التوقيع والمجانسة التركيبية والترديد المؤثّر عند التلاوة، وربّما كان شكلا من أشكال ردّ الأعجاز على الصدور فيه توريط للقارئ وتشريك له في عملية النظم والتنبّؤ بخواتمه كالذي نراه في قوله تعالى: "ومنهم من يستمعون إليك أفأنتَ تُسمع الصُمّ ولو كانوا لا يعقلون - ومنهم من ينظر إليك أفأنت تهدي العميَ ولو كانوا لا يُبصرونَ". فتركّبت الآية من شطرين متناظرين في بنية متكرّرة مفعولها الإيقاعي الإنشادي أقوى من مفعولها الدلالي أو هو الأوّل في خدمة الثاني من غير فصل بين الشكل والمعنى.

ونحن لا نراهم، في هذا الباب، يتيقّظون إلى ما قد يترّتب على القول بتنويع التعبير عن المعنى الواحد من خطر على إعجاز القرآن، لأنّ ذلك يعني أنّ المعنى القرآني الواحد يمكن أن يُعالج بأساليب مختلفة، وأنّه من الجائز أن تصدر من البشر صياغة فصيحة في آداء ذلك المعنى ما دام القرآن مشتملا على فصاحات متقاربة. ولو احتوى القرآن في المعنى الواحد على النظم الأوحد الأفصح الذي لا فصيح سواه لانثنت همّة الإنسان عن أن يأتي بمثله. أمّا وقد بادر القرآن إلى أشكال في النظم متقاربة في الوفاء بالمعنى الواحد فقد فتح بذلك للإنسان منفذا وحرّك فيه طمعا بالظفر بنظم كنظم القرآن.

ثمّ إنّ المربك في القول بتعدّد اللّفظ في الدلالة على المعنى الواحد أنّه مناقض لمفهوم النظم الذي بنى عليه عبد القاهر الجرجاني إعجاز القرآن واقتفى الزمخشري فيه أثره، ذلك أنّ اختلاف النظم عند الجرجاني مهما بدا حقيرا يفضي إلى اختلاف المعنى، فلا وجود عنده لنظمين يحملان معنى واحدا، ولتعبيرين يدلان على معنى

واحد، وهذا التعريف للنظم يستدعي البحث عن الفروق بين ما تشابه من النظم والبحث عن انعكاساتها على المعنى. وقد سعى الزمخشري خاصّة إلى ذلك، غير أنّ المفسّر لم يكن دائما مهتديا إلى الفروق فعزا بعض ما تقارب من النظم إلى تنويع العبارة في المعنى الواحد، وإلى ذلك أرجع الزمخشري تنويع العبارة في قوله: "وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلاَّ خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمْ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ" (العنكبوت / 14) قال: فإن قلت: فلِم جاء المميز أوّلا بالسنة وثانيا بالعام؟ قلت: لأنّ تكرير اللّفظ الواحد في الكلام الواحد حقيق بالاجتناب في البلاغة..."[1] ولو تشبّث الزمخشري هنا بقانون النظم عند الجرجاني لجاز أن يحمّل لفظة (عام) شحنة معنوية سلبية ليست في لفظة (سنة). فكثيرا ما تؤرّخ العامّة للنوازل والحوادث والمصائب بمصطلح (عام)[2]، ولجاز أن يوظّف الفروق الصّوتية بين اللّفظتين ليستخلص مثلا أنّ نوحا قد عاش بين أهله سنوات طويلة وأعواما قليلة كانت فيها الدعوة إلى الإيمان وكان فيها ما عرفه الأنبياء مع أقوامهم من صدود واستهزاء ووعد ووعيد وثواب وعقاب...

4) الإعجاز البلاغي

إنه من المحرج أن ننسب مادة هذا الفصل إلى البلاغة وكأن ما سبق تحليله من الظواهر اللغوية الصوتية والمعجمية والتركيبية لا تمت إلى البلاغة بصلة. ذلك لأن الدراسات الحديثة اليوم تحمل مصطلح (بلاغة) دلالة أوسع وهدفا أكبر مما كان لها في التراث النقدي، فالمبحث البلاغي اليوم ناظر في كل الأسباب اللغوية وغير اللغوية المساهمة في إنشاء أدبية الكلام، أو قل إن البلاغة اليوم تسترجع مفهومها الأول ومهمتها القديمة التي أنيطت بها في عصر الجاحظ، وكان "البيان والتبيين" خير شاهد عليها. فكان الذي تناولناه من أسباب الإعجاز بعض وجوه البلاغة بالمفهوم الواسع لهذا المصطلح. أما الذي نريده هنا من لفظة (البلاغة) فهو المعنى الاصطلاحي الضيق الذي آلت إليه في "مفتاح العلوم" حيث انقسمت إلى ثلاثة علوم متكاملة: علم المعاني وعلم البيان وعلم البديع. واستقرت لها مهمة تميزها عن سائر العلوم اللغوية

---

(1) "الكشاف" ج 3 ص 200.

(2) كأن تقول ولد الرسول عام الفيل. وانظر في هذا المعنى قصة الأعرابي مع هشام بن عبد الملك رواها الجاحظ في البيان والتبيين ج 2 ص 34.

تتمثّل في النظر في مطابقة المقال للمقام وتحوّلت البلاغة بذلك جملة من الشروط الإبداعية والمقاييس النقدية للحكم في الإنتاج الأدبي عامّة ولإقامة الدليل على إعجاز القرآن خاصّة.

4. 1) علم المعاني

هو فرع في البلاغة مهتمّ بتتبّع خواصّ التركيب وإليه تنتسب جملة من المظاهر التركيبية كالفصل والوصل والتقديم والتأخير والحذف والزيادة. وقد فضّلنا إدراج هذه الأساليب ضمن الإعجاز التركيبي تأكيدا منّا لصفة التركيبية فيها وانخراطها في سلك الكلام ونظمه. واقتصرنا في هذا المقام على أبرز ركن من أركان علم المعاني وهو دراسة الكلام من حيث هو خبر وإنشاء. وقد ظلّ هذا التقسيم للكلام إلى خبر وإنشاء ملازما للتفكير البلاغي العربي إلى يومنا هذا، وظلّ تحليل الكلام قائما على أساس الصّدق والكذب، ولم يسلم الخطاب القرآني من هذه الثنائية رغم أنّ البلاغة العربية تستثني استثناء نظريا كلام الله ورسوله وأخبار الثقات من المسلمين عن أن تكون من الكلام الكاذب. والحقّ أنّ المفسّرين عندما حلّلوا الخطاب القرآني من زاوية الخبر والإنشاء لم يمرّ بخلدهم، وأنّى لهم ذلك، أن يكون كلام الله محتملا للتصديق وللتكذيب "إِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لاَ يأْتِيهِ البَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ". (فصّلت / 42).

وإنّما اتّخذوا ثنائية الخبر والإنشاء اتّخاذا منهجيا للإحاطة بمختلف أساليب النصّ ولتبيان مقاصده دون التساؤل عن الذي يفرّق بين الخبر والإنشاء وعن الذي يجمع بينهما. ذلك أنّ كلا الأسلوبين كلام صادر من الباث، متوجّه إلى المتلقّي إلاّ أنّ بينهما تفاوتا في كيفية الإخبار ونوعيته، فالخبر كلّما دلّ على ظاهر معناه وخلا من أدوات التوكيد الكاشفة عن ذات المخبر كان إلى الدرجة الصفر أقرب، وهي الدرجة التي يتجرّد فيها الخبر من ذات المخبر ليكون إعلاما خارجيا باردا، وكلّما اقترب الخبر من الأسلوب الإنشائي الطلبي وغير الطلبي كان إلى التعبير عن ذات المخبر أقرب أمرا واستفهاما ونداء. وتعجّبا.. وإذا بالعلاقة بين الخبر والإنشاء كالعلاقة بين طرَفَيْ نقيض مدارها مدى كشف الذات المخبرة عن نفسها، وعلى قدر حظّ الكلام من الخبر والإنشاء تكون أجناس الخطاب، فكلّما ضعف حضور الذات مالَ الكلام إلى الوظيفة التعليمية الإخبارية المتجرّدة، وكلّما قوي حضورها مال الكلام

إلى الوظيفة الفنّية الوجدانية التأثيرية، ولذلك كان الشّعر أوفر أشكال الكلام حظًا من الأسلوب الإنشائي والخبر البلاغي الذي يتجاوز فيه اللّفظ ظاهر معناه. ومثل هذا التمييز بين الخبر والإنشاء، القائم على مدى حضور الذات وتوتّرها في الكلام لا يجوز، في قراءة النصّ الديني، العملُ به. أمّا المانع من ذلك فيمكن أن يكون مذهبيا كإبطال التجسيم عند بعض الفرق الإسلامية أو أن يكون أخلاقيا يتحرّج المسلم فيه أن يُسند إلى الذات الإلاهية من الصفات ما يُسند إلى البشر كصفات الغضب والألم والانتقام وغيرها.."[1].

4. 1. 1) إعجاز الخبر القرآني

لقد كان القرآن بداهة نصًا إخباريا صادرا من عالم إلى جهلة يُطلعهم من خلال الرسالة على حقيقة الكون كيف كانت بدايته وإلاَم مستقرّه ومنتهاه، إلاّ أنّ الخبر القرآني لم يكن لمجرّد العلم والمعرفة، فهو خبر مسبوق أو مشفوع بدعوة صريحة إلى التوحيد وإلى الصراط المستقيم، ولذلك فإنّه تبعا لمقاصد القرآن لن يكون الخبر القرآني خبرا ابتدائيا بل سيكون في خدمة المطلب المراد تحقيقه إقناعا به وتحريضا عليه وإغراء به وترهيبا للمعرضين عنه وتوعّدا بالعقاب وسوء المآل. وقد اتّخذ المفسّرون في دراسة الخبر القرآني هذه الوجهة المناسبة لأغراض النصّ ومقاصده فتساءلوا عن الأغراض البلاغية المستفادة من الخبر وعن الأشكال اللّغوية التي يتذرّع بها النظم القرآني للوفاء بتلك المعاني الوفاء الأكمل المعجز فكان التركيز على المسائل الآتية:

1 - بيان أن الخبر في القرآن خبر في غالب الأحيان مؤكّد مهما كان معناه ومهما كان متقبّله، وذلك أمر طبيعيّ لأنّ الذي يخرج على الناس بما لا عهد لهم به، في حاجة إلى الإقناع بما يدعوهم إليه، وحاجة المؤمنين إلى ذلك لا تقلّ عن

---

(1) من الشواهد التي يمكن أن نسوقها في هذا المعنى أنّ الزمخشري لم يتحرّج من اتّهام الرسول بالخطإ ومن توبيخه استنادا إلى قول الله مخاطبا النبيّ: "عفا اللّهُ عنك لِمَ أذنتَ لهم حتّى يتبيّن لك الذي صدّقوا وتعلمَ الكاذبين" (التوبة 43) وقد عاب أحمد بن المنير على الزمخشري هذا التطاول على الرسول بكلام نقتطف منه قوله: فالزمخشري على كلا التقديرين ذاهل عمّا يجب من حقّه عليه الصلاة والسّلام، ولقد أحسن من قال في هذه الآية: إنّ من لطف الله تعالى بنبيّه أن بدأه بالعفو قبل العتب، ولو قال له ابتداء لِمَ أذنتَ لهم لتفطّر قلبه عليه الصلاة والسّلام. فمثل هذا الأدب يجب احتذاؤه في حقّ سيّد البشر عليه أفضل الصلاة والسّلام. (هامش الكشّاف ج 2 ص 274).

حاجة الكفّار الجاحدين لأنّ الإقناع إن كان يثني مشركا فإنّه أيضا يثبّت قدم المؤمنين ويرسّخها في الإسلام، فمن ثمّة اكتسب تأكيد الخبر في القرآن أهميّة بالغة، وأضحى أسلوبا من أساليبه المطّردة اقتفى أثره المفسّرون فنظروا للأدوات المؤكّدة للخبر وتفاوتت جهودهم في ذلك بين مجرّد استخراج أدوات التوكيد المعروفة ممّا تردّده المراجع البلاغية وبين الغوص على فنّيات التوكيد الدقيقة الدفينة التي لم تنكشف إلاّ لأهل الذوق من أمثال الزمخشري فكان في استخراجها والتعريف بها دليل من الأدلّة على إعجاز النظم القرآني.

أمّا أدوات التوكيد الدارجة فمنها (إنّ) في قوله مثلا: "إنّ الذِينَ آمَنُوا وَالذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى والمَجُوسَ وَالذِينَ أشْرَكُوا إنّ اللهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَـومَ القِيَامَةِ إنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شيءٍ شَهِيدٌ" [1]. (الحجّ / 17) ومنها (أمّا الشرطية) كقوله: "فأمّا الذينَ آمنوا.." ومنها ضمير الفصل كقوله: "وَكَلِمَةُ اللهِ هِيَ العُلْيَا" (التوبة / 40) [2]. ومنها واو العطف في قوله: "وما أهلكنا من قرية إلاّ ولها كتاب معلوم" (الحجر / 4) ومنها لام التوكيد في "يُرِيدُ اللهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ". (النساء / 26) ومنها (قد) مع الفعل المضارع في قوله "قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجهكَ في السَّمَاءِ فَلَنُوَلِيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا" (البقرة / 144) [3] ومنها النعت المؤكّد كقوله: وَغَرَابِيبُ سُودٌ" (فاطر / 27) ومنها التكرار كقوله: "قُلْ بِفَضْلِ اللهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا" (يونس / 58). وغير ذلك من الأدوات المعروفة في التأكيد.

أمّا مواضع التوكيد التي لم يقتصر فيها القرآن على أداة واحدة من أدوات التوكيد بل جنّد لذلك أدوات لغوية كثيرة بعضها لفظيّ وبعضها نظميّ تركيبيّ فإنّ الذي نبّهه حسّه إليها مُدرك من لطف نظم القرآن وقوّته وجماله ما لا مناص فيه من الإقرار بالإعجاز. وقد كانت للزمخشري في هذا المجال اكتشافات عديدة طريفة لم يُخف فيها انبهاره بسحر النظم القرآني. من ذلك أنّ الكفّار عندما تظاهروا بالإسلام في سورة البقرة يُخادعون الله والذين آمنوا ردّ عليهم القرآن ردّا اعتبره الزمخشري "أبلغ ردّ وأدلّه على سخط عظيم" وذلك قوله: "ألاَ إنّهُمْ هُمُ المُفْسِدُون" (البقرة / 12). أمّا أسباب المبالغة والتأكيد في هذا الردّ فأربعة وهي الاستئناف أي قطع هذا الكلام

---

(1) "الكشّاف" ج 3 ص 8.

(2) السّابق ج 2 ص 191.

(3) السّابق ج 1 ص 319.

عـن سـابقه، والتـأكيد بحرفَـيْ (ألا) و (إنّ) وتعريـف الخـبر و"توسـيط الفصـل" أي استعمال ضمير الفصل. فكان الإعجاز لغويا نظميا تتحوّل فيه أبسط الأشـكال اللّغويـة إذا سيقت سياقا معيّنا، سلاحا خطيرا في آداء المعنى والإقناع به.

والمستأنس بتفسير الزمخشري يلاحظ أن من وسائل التوكيد ما تـردّد توظيفـه في الخبر القرآني مثل الاستئناف والضمير المنفصل وألف ولام التعريف [1] . والحقيقـة أن وسائل التوكيد متعدّدة متنوّعـة بتنـوّع أشـكال النظـم الممكنـة، فكـان الزمخشـري مستنبطا لتلك الأدوات من دلالـة الألفـاظ المعجميـة، ومـن خصـائص النظـم الشـكلية والإعرابية حتّى لكأنّه، وهـو يعـدّد وسـائل التوكيـد، بصـدد تقطيـع الكـلام تقطيعـا نحويا، وإنّما هو، حسـب عبـارة الجرجـاني، تتبّـع لمعـاني النحـو ووصـف للمعنـى المجنيّ من النظم المخصوص. من الأمثلة على ذلـك أنّ الزمخشـري يـرى أنواعـا مـن التوكيد والتشديد في آية قد لا يرى غيره فيها ما رأى، وهي قوله: "وللهِ عَلَى النَّـاسِ حَجُّ البَيتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إلَيْـهِ سَبِيلاً" (آل عمـران / 97). فـالتوكيد حـاصل عنـده بـ (على) الدالّة على الوجوب، وهو حاصل أيضا بالبدل، وفي البـدل عنـده ضربـان مـن التوكيد "أحدهما أنّ الإبدال تثنية للمراد وتكرير له، والثاني أنّ الإيضاح بعد الإبـهام والتفصيل بعد الإجمال إيراد له في صورتين مختلفتين" [2] . معنـى ذلـك أنّ الآيـة لـو اجتنبت أسلوب البدل فقالت: (لله على مَن استطاع حجُّ البيت) لفقـدت، بتخلّيـها عن البدل، هنا، أسلوبا بليغا من أساليب التوكيد [3] .

2 - أمّا المشغل الثاني في عنايـة المفسّـر بالأسـلوب الخـبري فمشـغل دلالـي متسائل عن المعنى البلاغي المستفاد من الخبر ما دام الخبر غير مستعمل علـى معنـاه الظاهر، وهذا سعي ضروري حتّى إذا قُرئ القرآن فُـهم علـى الوجـه الصحيـح الـذي أراده له صاحبه. فكانت معاني الخبر البلاغية مسايرة لبنية القرآن المقصدية في إطـار شبكة من العلاقات بـين أطـراف ثلاثـة: الله ورسـوله وخلقـه. ولقـد تولّـت المراجـع البلاغية إثبات العديد من تلك المعاني، فلم يعـد قارئـها، لفـرط تردّدهـا، منتبـها إلى أنّها من أساليب القرآن المميّزة. من ذلك أن يستعمل الإخبار في معنى النـهي كقولـه:

---

(1) ترى ذلك مجموعـا في قوله مثلا: فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى قُلْنَا لا تَخَفْ (إنَّك أَنْتَ الأَعْلَى). طه / 67 – 68.

(2) "الكشّاف" ج 1 ص 449.

(3) وانظر تفسيره المائدة / 90 – 91: "إنّما الخَمْرُ وَالمَيْسَرُ.." في "الكشّاف"" ج 1 ص 641 – 642.

"وإذْ أخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إسْرَائِيلَ لاَ تَعْبُدُونَ إلاَّ اللّهَ.." (البقرة / 83) والإخبار في معنى الأمر كقوله: "والمُطَلَّقَاتُ يَـتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَـةَ قُـرُوءٍ" (البقـرة / 228) وهـو عنـد الزمخشري ضرب من تأكيد الأمر و "إشعار بأنّه ممّـا يجـب أن يتلقّى بالمسـارعة إلى امتثاله فكأنّهنّ امتثلن الأمر بالتربّص فهو يخبر عنـه موجـودا" [1] وأن يحمـل الخـبر معنى الوعد كقوله "وإن اللّه على نصرهم لقدير " (الحجّ 39) ومعنى الوعيـد في قولـه "وسيعلم الذين ظلموا أي منقلـب ينقلبـون "(الشـعراء / 227) قـال الزمخشـري ختـم السورة بآية ناطقة بما لاشئ أخيب منه وأهول ولا أنكـى لقلـوب المتـأمّلين ولا أصـدع لأكباد المتدبّرين" [2] وأن يحمل الخبر معنى الترغيب كقولـه " والذيـن آمنـوا وعملـوا الصّالحات لا نكلّـف نفسـا إلاّ وسـعها أولئـك أصحـاب الجنـة هـم فيـها خـالدون " (الأعراف /42) أو معنى الاستهزاء كقوله "إنّك لن تخرق الأرض و لـن تبلـغ الجبـال طولا" (الإسراء / 37) قال الزمخشري "وهو تهكّم بالمختال " [3] و غير هذا في منـاهج التفسير مطّرد معروف.

4 – أمّا المشغل الثالث فأسلوبيّ منطلق من أن للخـبر كمـا قلنـا آنفـا معـاني بلاغية عديدة فتعلّـق الأمـر بـالبحث عـن الأسـاليب المختلفـة الـتي اختارهـا القـرآن للتعبير عن تلـك المعـاني و هـذا البحـث في الأسـاليب الخبريـة لم يتوجّـه إليـه مـن المفسّرين إلاّ أصحاب النزعة البيانية من أمثال الزمخشري ولم تحظ حتّى عنـد هـؤلاء إلاّ بعناية عرضية متفرّقـة فلـم يكلّـف البلاغيـون أنفسـهم مشـقّة تصنيـف الأسـاليب الخبرية وهي كثيرة ولم يُعْنَوا بحصر أدواتها و وسائلها التعبيرية مثلمـا عنـوا بتقييـد الأساليب الإنشائية وهي قليلة وضبط وسائل التعبير عنـها كسـبل التعبـير عـن الأمـر والنهي والاستفهام وغيره أمّـا الـذي يشـفع لهـم في ذلـك فـهو كـثرة تلـك الأسـاليب واستحالة حصـر أدواتـها لأنّـها أدوات مـا تنفـكّ تتجـدّد و تتعـدّد بتعـدّد المتكلّمـين المبدعين فإن كان لذلك من جـدوى في ظنّنـا فـهي في مزيـد التعـرّف علـى الأسـاليب القرآنية و على مناهجه التعبيرية المفضّلة وهي من جهة ثانية فرصة لمزيـد التمحيـص في عملية الكلام و الغوص على أسراره ومكوّناته الدّافعة بالدراسة اللغوية إلى الاقتراب

---

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 365.

(2) السّابق ج 3 ص 134.

(3) السابق ج 2 ص 449 وغير هذا في مناهج التفسير مطّرد معروف.

من حقيقة اللّغة ونوعية العناصر المكوّنة لها و سبل استغلال المتكلّم لها و سبل تأويل المتلقّي لها.

ونحن عاثرون في تفسير الزمخشري خاصّة على وصف لبعض الأساليب الخبرية القرآنية فمنها ما لم يفز عنده إلاّ بملاحظة واحدة ومنها ما تردّد الوقوف عنده والتحليل لوسائله ونخصّ منه بالذكر أسلوب الاستهزاء قال الزمخشري "قد كثر التهكّم في كلام اللّه تعالى بالكفرة والمراد به تحقير شأنهم وازدراء أمرهم والدلالة على أنّ مذاهبهم حقيقة بأن يسخر منها السّاخرون ويضحك الضاحكون " أمّا أساليب الاستهزاء فأبسطها أن يتولّى المتكلّم التعبير عن الاستهزاء تعبيرا صريحا ومباشرا كقوله الآية "اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ " (البقرة / 15) ومن ذلك توخّي أسلوب التعكيس كأنّ يوصف شعيب يصفه قومه بأنّه الحليم الرشيد في سياق من الأقوال والأفعال يدّل على أنّهم به مكذّبون قال الزمخشري "وأراد بقولهم" إنّك لأنت الحليم الرّشيد" (هود / 87) نسبته إلى غاية السّفه والغيّ فعكسوا ليتهكّموا به كما يتهكّم بالشحيح الذي لا يبضّ حجره فيقال له لو أبصرك حاتم لسجد لك " [1] ومن أساليب التعكيس ما لا يستفاد من السياق بل يقوم الدليل عليه من النظم نفسه عندما يؤلّف المتكلّم في التركيب بين ما لا يتناسب من الألفاظ كقول كفّار مكّة للنبّي "و قالوا يا أيّها الذّي نزل عليه الذّكر إنّك لمجنون" (الحجر / 6) فإذا جمعهم بين الوحي والجنون دالّ على أنّهم لا يقرّون له بالنبوّة وأنّ نسبتها إليه هنا كانت على وجه التهكّم قال الزمخشري بمناسبة هذه الآية "والتعكيس في كلامهم للاستهزاء والتهكّم مذهب واسع وقد جاء في كتاب اللّه في مواضع منها فبشّرهم بعذاب أليم إنّك لأنت الحليم الرشيد وقد يوجد كثير في كلام العجم " [2] ومن أساليب التهكّم اللّغوية تخصيص العامّ كنسبة الإيمان وهو عام إلى اليهود في قول الآية " بئس ما يأمركم به إيمانكم" (البقرة / 93) ونسبة الصلاة وهي عامّة إلى شعيب في قول قومه "أصلاتك تأمرك أن نترك ما يعبد آباؤنا " (هود 87) [3] ومن أساليب التهكّم تذكير المعتدّ بنفسه بحدوده وعجزه كقول الآية "و لاتمش في الأرض مرحا إنّك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا" (الإسراء / 37) ومن أساليب التهكّم الإطناب كالذي في قوله

---

(1) السّابق ج 2 ص 287.

(2) السابق ج 2 ص 387.

(3) "الكشاف" ج 1 ص 297.

"وأضلّ فرعون قومه وما هدى" طه / 79) ففي إضلال القوم كفاية في الإخبار عن عدم الهداية فكان الكلام في غنى عن قوله (وما هدى) "وإذا تحقّق غناء الأوّل في الإخبار تعيّن كون الثاني لمعنى سواء وهو التهكّم " [1] وهو تهكّم به لأنّه سبق لفرعون أن قال لقومه "وما أهديكم إلاّ سبيل الرّشاد" (غافر / 29) وقد كان هذا التحليل الأسلوبي حاضرا في فكر الزمخشري ومنهجه في التفسير إذ تكرّرت في غضون "الكشّاف" مواضع الكشف عن الأساليب التي اتّخذها القرآن في التعبير عن معان متعدّدة تعبيرا فيه من القوّة والتفنّن ما يرتقي به إلى أعلى درجات البيان فكان الزمخشري من خلال الإلماع إلى هذه الأساليب مشيرا إلى إعجاز القرآن في الوفاء بالمعنى وهو إعجاز لغويّ حاصل بنظم للكلام مخصوص به يتجلّ المعنى في أبهى صورة وأكملها.

فمن أساليب الفظاعة قوله "قل إنّ الخاسرين الذين خسروا أنفسهم وأهليهم يوم القيامة ألا ذلك هو الخسران المبين (الزمر / 10) قال الزمخشري ولقد وصف خسرانهم بغية الفظاعة في قوله (ألا ذلك هو الخسران المبين) حيث استأنف الجملة و صدّرها بحرف التنبيه و وسط الفصل بين المبتدإ والخبر وعرّف الخسران ونعته بالمبين". [2]

ومن أساليب الإنكار قول الآية "وقال الذّين كفروا للحق لمّا جاءهم إن هذا إلاّ سحر مبين "(سبأ / 43) قال الزمخشري مركّزا على (للحقّ لمّا جاءهم) وما في اللاّمين من الإشارة إلى القائلين والمقول فيه وفي (لمّا) من المبادهة بالكفر دليل على صدور الكلام عن إنكار عظيم وغضب شديد وتعجيب من أمرهم بليغ" [3] فمعنى ذلك أن بلاغة هذا النظم تنقص ومعنى الإنكار فيه يضعف لو تغيّر ترتيب الكلام وتخلّى عن (لمّا) إلى غيرها فقال مثلا (وقال الذين كفروا عندما جاءهم الحقّ..)

ومن أساليب التفخيم و التهويل تفضيل الجملة الاسميّة على الفعلية وتفضيل المضارع على غيره في قوله "اللّه يستهزئ بهم " قال أبو حيّان منتهجا نهج الزمخشري "وفي افتتاح الجملة باسم اللّه التفخيم العظيم حيث صدّرت الجملة به

---

(1) انظر كلام ابن المنير على هامش "الكشّاف" ج 2 ص 547.

(2) "الكشاف" ج 3 ص 392

(3) السابق ج 3 ص 293

وجعل الخبر فعلا مضارعا يدلّ عندهم على التجدّد والتكرّر.." [1] ولقد رأى الزمخشري في تفضيل الجملة الاسمية و إبراز المبتدإ غاية البيان في قوله "قل لو أنتم تملكون خزائن رحمة ربّي إذا لأمسكتم خشية الإنفاق " قال ولقد بلغ هذا الوصف بالشحّ الغاية التي لا يبلغها الوهم" (الإسراء / 100) [2] ولو قالت الآية (قل لو ملكتم خزائن رحمة ربّي) لارتفع عن النظم إعجازه [3]

إنّ المطالع لهذه التحاليل الأسلوبية وهي كثيرة يلفت انتباهه اطّراد بعض الأدوات اللّغوية التركيبية و اللّفظية ككثرة استغلال القرآن للفصل و الاستئناف شكلا من أشكال الجزم و الانعطاف في المعنى وكثرة توظيف الضمير متقدّما على فعله أو فاصلا بين المبتدإ والخبر وكثرة استخدام أدوات التنبيه وألف ولام التعريف وغير ذلك ممّا يمكن أن يعتبر من خصائص النظم القرآني في آداء مقاصده الرئيسية المعروفة من وعد ووعيد وترغيب وترهيب وغير ذلك. ويلفت انتباهه أنّ الذي يقبل الزمخشري عليه من تحليل للأساليب الخبرية القرآنية يبدو في ظاهره وصفا للكلام المنجز وتعريفا بالعناصر المؤلفة له و بالمواقع النحوية التي تحتلّها فيه ممّا لا يصعب تحقيقه على من كانت له باللّغة صلة و الحقيقة أنّ ذلك الوصف النحويّ اليسير لنظم الكلام هو ثمرة مجهود فكريّ وتوظيف لحسّ أدبّي وذوق فنّي وعلم لغويّ إذا تضافرت أفرزت تلك القدرة على اكتشاف مواضع الإبداع والأسباب اللّغوية المساهمة بشكل دون آخر في تأسيسه فإذا انكشفت لأعيننا بدت يسيرة معروفة وإنّما المزية في الإحساس بها والنبش عنها وإظهارها.

3. 1. 2) الإنشاء القرآني

إذا تذكرنا أنّ الذي يعنينا في هذا المقام ليس الانشاء التشريعيّ بما في القرآن من أمر ونهي وإباحة و استحسان وإنّما الإنشاء الفنّي الدّالّ على إعجاز القرآن قلنا إنّ عناية الإعجازيين بالإنشاء إذا قيست بعنايتهم بالأساليب الخبرية بدت قليلة محدودة وليس مردّ ذلك، في ظنّنا، إلى قلّة استعمال القرآن للأمر والنهي والاستفهام

---

(1) " البحر المحيط" ج 1 ص 70

(2) "الكشاف" ج 2 ص 367

(3) وانظر ملاحظات الزمخشري الأسلوبية في البقرة / 6 في ج 1 ص 145-149 والحجرات 4 في ج3 ص 558 وآل عمران / 191 في ج 1 ص 488 والأنفال 32 في ج 2 ص 100 و الأنعام / 22 في ج 2 ص 10 والبقرة / 97 في ج 1 ص 299

والنّداء، وإنّما يعود ذلك ربّما إلى محدودية التنوّع وقلة التفنّن الذي توفّره العربية في النهوض بتلك الأساليب الإنشائية.

أمّا أسلوب الأمر فإنّ من خصائص القرآن كما قلنا آنفا أن يعبّر عن الأمر بالخبر ف"الحمد للّه" عند القاضي عبد الجبّار هي خبر يراد به الأمر بالشكر وهو كقوله "والملائكة يدخلون عليهم من كلّ باب سلام عليكم " ومثله كثير في القرآن [1] إلى جانب ذلك فإنّ القرآن قد استعمل الأمر في دلالة مجازية تستفاد من السياق فلم يكن من المفسّر إلاّ أن أسرع إلى المعنى يوضّحه والمقصود البلاغي يبينه وحتّى الزمخشري لم يتجاوز هذه الوظيفة الإفهاميّة إلى الوظيفة الفنّية في الأمر المجازي قال الطبري مثلا في "قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ" (البقرة / 111) قال و"وهذا الكلام و إن كان ظاهره دعاء فإنّه بمعنى تكذيب من اللّه لهم في دعواهم وقيلهم لأنّهم لم يكونوا قادرين على إحضار برهان على دعواهم تلك أبدا " [2] ومن الآيات التي كان استعمال الأمر فيها بارزا طريفا قول اللّه يخاطب الشيطان " واسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرجْلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الأَمْوَال والأَوْلاَدِ وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمْ الشَّيْطَانُ إلاّ غُرُورًا"(الإسراء / 64) فإنّ الزمخشري لم يملك أمام هذا الأسلوب إلاّ أن بيّن الوجه في استعماله فهو "أوامر واردة على سبيل الخذلان والتخلية كما قال للعصاة اعملوا ماشئتم. [3]

أمّا أسلوب النهي فلم نر المفسّرين يقفون فيه على طريقة قرآنية اللّهم إلاّ تلك التي تردّد استعمالها في نهي الرسول وهي قوله "وما كان لنبيّ" وقد جاءت في "وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغِلَّ " (آل عمران /161) وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى "(الأنفال / 67) و مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ " (التوبة / 113) وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ (الأحزاب /56)

أما أسلوب النّداء فمن معانيه البلاغية أن يعبّر عن التوسّل والاستعطاف كالذي تكرّر منه على لسان ابراهيم "إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ.. يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي... يَا أَبَتِ لاَ تَعْبُدُ الشَّيْطَانَ... يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ".. (مريم 42 – 46).

---

[1] عن محمد حسين الذهبي "التفسير والمفسّرون "ج1 ص 393

[2] الطبري "جامع البيان" ج 1ص 393

[3] "الكشاف" ج 2 ص 457 و انظر مثلا التوبة / 53 في ج 2 ص 195 حيث الدليل على أنّ القرآن في معاني الأمر لا يخرج عن الاستعمال العربي.

أمّا أسلوب الاستفهام فهو أشدّ الأساليب الانشائية تواترا في القرآن وفي ملاحظات المفسرين وقد تعلقت همتهم فيه ببيان أغراضه البلاغية فهو دالّ على التبكيت في قوله "فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ (ابراهيم / 21) [1] ودالّ على الاستبطاء في قوله "وَقِيلَ لِلنَّاسِ هَلْ أَنْتُمْ مُجْتَمِعُونَ [2] (الشعراء /39) ودالّ على الاسترذال والاستحقار في قوله "وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلاً " (البقرة /26) [3] و كثيرا ما دلّ الاستفهام في القرآن على التوبيخ والتعجيب والتقرير كقوله أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالبِرِّ وتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ" (البقرة /44) أو قوله " أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ " (التوبة /13) وغير هذا كثيرا في القرآن.

وقد صدرت عن الزمخشري في الاستفهام ملاحظات أسلوبية صالحة مشيرة إلى بعض الأدوار الفنّية التي يمكن لهذا الأسلوب أن يلعبها في التركيب من ذلك أن يتكثّف استخدام الاستفهام بصورة غريبة دالّة على غضب من اللّه شديد وانفعال حادّ وقد كان ذلك في قضية كان لها على اللّه وقع شديد وهي أن يتّخذ له من الملائكة بنات قال: أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينِ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ - أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُبِينٌ فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيَن " (الصافات /153 -157) فلم يغب على الزمخشري ما في هذه الكثافة من قوة انفعال قال وهذه الآيات صادرة عن سخط عظيم و إنكار فظيع واستبعاد لأقاويلهم شديد وما الأساليب التي وردت عليها إلاّ ناطقة بتسفيه أحلام قريش وتجهيل نفوسها واستركاك عقولها مع استهزاء وتهكّم وتعجيب " [4] .

وقد تيقّظ الزمخشري إلى جانب هذا إلى الدور الذي يمكن أن يلعبه الاستفهام في فنّ الخطاب فالمخاطب به في الظاهر هو "شخصية" من شخصيات النصّ الداخلية ولكن المخاطب يمكن أن يكون أيضا خارج النصّ وهو القارئ يورّطه صاحب النص فيما يريد أن يقنعه به من المعاني كان ذلك مثلا عند تفسيره لقوله "أَلَمْ تَرَ إِلَى الذِّينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ اللهُ مُوتُوا ثُمَّ

---

(1) "الكشاف ج 2 ص 373
(2) السّابق ج 3 ص 112
(3) السابق ح 1 ص 266-267
(4) السابق ج 3 ص 355

أَحْيَاهُمْ "(البقرة /243) قال الزمخشري (ألم تر) تقرير لمن سمع بقصّتهم من أهل الكتاب وأخبار الأوّلين وتعجيب من شأنهم ويجوز أن يخاطب به من لم ير ولم يسمع لأنّ هذا الكلام جرى مجرى المثل في معنى التعجيب [1] وقد تنبّة الزمخشري إلى دور الاستفهام في الأسلوب القصصي المسرحي الذي يحب النظم القرآني أن يصطبغ به أحيانا تشويقا وتأثيرا فلم يفته ما في الآية الآتية من تمثيل مسرحي فيه حوار وسؤال وجواب في غرض فنّي مقصود قالت الآية"وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلاَئِكَةِ أَهؤُلاَءِ إِيَاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيُّنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُون الجِنّ.."(سبأ / 41) قال الزمخشري هذا الكلام خطاب للملائكة وتقريع للكفّار وارد على المثل السّائر إيّاك أعني واسمعي يا جارة ونحو قوله تعالى "أأنت قلت للناس اتخذوني وأمّي إلاهين من دون اللّه وقد علم سبحانه كون الملائكة وعيسى منزّهين براء ممّا وجه عليهم من السؤال الوارد على طريق التقرير والغرض أن نقول ويقولوا ويسأل ويجيبوا فيكون تقريعهم أشد وتعييرهم أبلغ وخجلهم أعظم و هوانهم ألزم ويكون اقتصاص ذلك لطفا لمن سمعه وزاجرا لمن اقتصّ عليه" [2] .

2.4) علـم البيـان

حدّت البلاغة العربية علم البيان بأنه أحد فروعها الثلاثة الباحث في اختلاف الأساليب لآداء المعنى الواحد [3] والمفهوم من هذا التعريف أنّ المعنى قاسم من المعرفة مشترك بين البشر وهو قديم متجدّد وهو ليس مجال تبارٍ و تفاضل بين المتكلّمين لاستوائهم في المعرفة به والحاجة إليه فما انفكّ الانسان منذ خلق يحب ويكره ويفرح ويحزن ويأمل وييأس وما انفكّ واصفا ما في نفسه و ما حول نفسه من الأحاسيس والرّؤى والمشاهد وما انفكّ في الشعر مثلا مادحا وهاجيا راثيا وفاخرا وما انفكّ في تلك الأغراض الشعرية متطرّقا إلى المعاني الخاصّة بكلّ غرض من تلك الأغراض ناسجا في ذلك على المنوال الذي ضبطه عمود الشّعر والسنن التي جرى عليها العرب في خطابهم وإنّما الذي فيه يكون التباري وبه

(1) "الكشّاف " ج1 ص

(2) السّابق ج 3 ص 293

(3) انظر السكّاكي مفتاح العلوم "ص 70

يقع التفاضل هو اللّفظ المتخيّر المتجدّد في التعبير عن تلك المعاني المشتركة فدلّ ذلك على خلاف ما ذهب إليه عبد القاهر الجرجاني أنّ للمعنى الواحد سبلا متعددة وأنّها سبل فردية مبتكرة وأنّ السّعي إليها والحرص عليها لا تكون الكتابة به إلاّ كتابة فنّية مبدعة أمّا مجال التفنّن في آداء المعنى الواحد فإنّ علم البيان يكاد يحصره في ما يمكن أن نصطلح عليه ب"الصورة" ومدارها أن يتوجه الكاتب بالمعنى إلى قلب سامعه ممتطيا صهوة الخيال فيصل المعنى المجرد إلى الذات المتلقّية متحرّكا حيّا محفوفا بأشكال وألوان تغري به وتحبّب فيه ولذلك انتسب إلى علم البيان التشبيه بشتّى فروعه والمجاز ومنه الاستعارة والكناية فكان الكلام في علم البيان كلاما في الصورة [1] وقد اكتسبت الصورة في البحث الأدبي الحديث أهميّة كبرى واضطلعت عند المعاصرين في مجالي الإبداع والنقد بدور هامّ في بناء الأثر الفنّي بل إنّ الحداثة قد جعلت من الصورة الشعرية ومن الأسطورة الأساس الذي تقوم عليه الكتابة الشعرية المعاصرة فاقترن مفهوم الشعر اليوم بالاستعارة وكان عند القدامى قد انبنى على تعريف شكليّ خارجي قوامه الوزن والقافية [2] وما كان للخيال أن يكون له هذا الاعتبار في الإنشاء المعاصر لولا تضافر عوامل عديدة لعل من أهمّها حاجة الأدب إلى التجديد لمواكبة العصر وردّ فعل الأدب على هيمنة المادّية والواقعية والعلميّة التي أرست بالكون إلى حربين عالميتين وتطوّر البحث اللّغوي الذي نبّه إلى السبل العلائقية اللامتناهية في تآلف الألفاظ وابتكار المعنى وإبداع الاستعارة.

أمّا آخر ما نعدّد من تلك العوامل وهو الذي يعنينا هنا فهو التهمة الموجّهة إلى التراث العربي بأنّه إنتاج خلا من الخيال الشعري وأنّ الصورة فيه

---

(1) المراد من " الصورة " هنا المعنى الاصطلاحي الضيّق الذي حملته"المحاكاة"أو "التخييل" عند القدامى ذلك أن الدرس الحديث قد وسّع في مفهوم "الصورة" (figure) لتعني مختلف الأشكال اللّغوية المساهمة في نشأة أدبية النصّ و إنشائيته.

(2) قال أدونيس مثلا في بيان العلاقة بين الشعر والصورة "حيث نحيد بالألفاظ عن طرقها العادية في التعبير والدلالة ونضيف إلى طاقتها خصائص الإثارة والمفاجأة والدهشة يكون ما نكتبه شعرا والصورة من أهمّ الصفات في هذا المقياس (مقدّمة للشعر العربي ص 112–113) وقيل في الشعر العربي هو "شعر الأسطورة " (وللتوسّع في مكانة الصورة والأسطورة في الشعر العربي المعاصر يمكن الرجوع مثلا إلى محمد حمّود "الحداثة في الشعر العربي المعاصر بيانها ومظاهرها دار الكتاب اللّبناني 1986.

عنصر خارجيّ زخرفيّ غير قادر على إثارة العواطف لأنّه خاضع لبنية تقليدية جاهزة اقتصر دورها على الإفهام والإيضاح دون التأثير و التخييل [1] والحقّ أنّ المستهدف من هذه الانتقادات كان الشّعر وحده أما القرآن فرغم جريانه على أساليب العرب لم يتّهم بما اتّهم به الشعر وذلك ربّما لأنّه قد أسّس نصّا يتيما لم ينقلب كما هو حال الشعر إلى منوال جامد ينسج المقلّدون عليه وربّما كان ذلك لتوفّر شكل بارز من أشكال الكتابة الخيالية في القرآن وهو شكل القصّة في الإخبار عن الأنبياء والأوائل وما فيه من تعجيب وتمتيع واعتبار دفع بجلّ شعراء الأسطورة المحدثين إلى الاغتراف من قصص القرآن وتوظيفها في أساليبهم ومقاصدهم.

ومهما يكن السبب فإنّ النقد الأدبي الحديث لم يتناول، حسب علمنا الصورة الفنّية في القرآن. وعلى خلاف ذلك فإنّ من الإسلاميين المعاصرين مَن تناول الخيال القرآني بالبحث [2] نخصّ بالذكر منهم سيّد قطب في كتابه "التصوير الفنّي في القرآن" حيث اعتبر منذ سنة 1939 أنّ "التصوير هو قاعدة التعبير" في القرآن. وهو أسلوب قارّ ومنهج ثابت اتّخذه القرآن في جميع الأغراض لا في القصّة القرآنية فحسب. فإذا به يثبّت للقرآن ما عُرّي منه الشعر، وإذا بالتّهمة لا تتوجّه، عند سيّد قطب، إلى النصّ بل إلى قارئه، فإن كان من تقصير ففي المفسّرين والبلاغيين الذين كادوا يكونون في غفلة عن سحر القرآن وجماله من حيث هو نصّ مصوّر. ولئن اعترف سيّد قطب لقطبين من أقطاب البلاغة القرآنية هما عبد القاهر الجرجاني والزمخشري ببعض الفضل في الإحساس أحيانا بالإعجاز التصويري فإنّه يعيب عليهما وعلى الإعجازيين قاطبة ضعف الوعي "بهذه الحركة التخييلية السريعة التي يصوّرها التعبير: حركة الاشتعال التي تتناول الرأس في لحظة (في قوله: اشتعل الرأس شيبا)" و"هذه الحركة التخييلية تلمس الحسّ وتثير الخيال، وتشرك النظر والمخيّلة في تذوّق الجمال... وهذه الحركة هي عنصر الجمال الصحيح..." [3] ويعيب

---

(1) محمد حمّود "الحداثة في الشعر العربي" ص 92 وقال عزّ الدين اسماعيل مثلا لا نستطيع أن نجد صورا جاهزة للتعبير عن مشاعرنا أو أفكارنا فالصورة تتولّد حدسيًا مع الشعور أو الفكرة ومن ثمّ فإنّ حفظ التشبيهات والاستعارات لا يصنع من المرء شاعرا لأنّ هذه تبدأ حركتها من النفس وتنبت مع الشعور ولا تكون سابقة له (الشعر العربي المعاصر ص 135).

(2) نذكر من بينهم د. التهامي نقرة: سيكولوجية القصّة في القرآن، ولكنّ عنايته قد توجّهت في المحلّ الأوّل إلى وظيفة القصّة القرآنية في "إثبات عقيدة البعث ودفع الشكّ عنها" (ص 19).

(3) "التصوير الفنّي في القرآن" ص 31. قال سيّد قطب في شأن الجرجاني: رحم الله "عبد القاهر" لقد كان النبع منه على ضربة معول فلم يضربها. إنّ الجمال في "اشتعل الرأس شيبا" و"فجّرنا الأرض عيونا" هو في ذلك الذي قاله من ناحية النظم وفي شيء آخر وراءه، هو هذه الحركة التخييلية السريعة التي يصوّرها التعبير. وقال في الزمخشري: رجل، متأخّر نوعا، كان يقع له بين الحين والحين شيء من التوفيق في إدراك بعض مواضع الجمال الفنّي في القرآن، هو الزمخشري (ص 26).

عليهم الاشتغال، من البلاغة، بما انقطعت صلته عن الإعجاز من "المباحث العقيمة" كقضية اللفظ والمعنى في أيّهما تكمن البلاغة، والانصراف إلى التقعيد البلاغي والإيغال في التقسيم والتبويب [1]. ويعيب عليهم خاصّة منهجا عربيا في الأدب والإعجاز مفككا مقطعا لا يهتمّ بالجمال الفنّي إلاّ في مواضع مبعثرة محدودة دون أن تكون فيهم القدرة على بلوغ مرحلة الإدراك للخصائص العامّة للأثر الفنّي، وتلك مرحلة "لم يصلوا إليها أبدا لا في الأدب ولا في القرآن. وبذلك بقي أهمّ مزايا القرآن الفنّية مُغفلا خافيا. [2]" فتعهّد سيّد قطب في هذا الكتاب بدراسة الإعجاز الفنّي باعتباره الأسلوب المطّرد في تأدية جميع مقاصد القرآن" فيما عدا غرض التشريع" [3]. فإلى أيّ مدى كان سيّد قطب مصيبا في حكمه على التراث الإعجازي بغفلته عن الصورة الفنّية في القرآن؟

لا بدّ من الإشارة أوّلا إلى أنّ الإطار الذي يتنزّل فيه الكلام على الصورة هنا، هو إطار فنّي إعجازيّ في الإنشاء والتلقّي، وأنّ المسألة متعلّقة بنصّين مختلفين رغم ما بينهما من الوشائج هما النصّ الشعري والنصّ القرآني، وأنّ المسألة فيهما من التعقيد والتشعّب ما يتعدّى التوسّع فيه نطاق عملنا. لكنّ الإشارة العاجلة إلى علاقة التراث النقدي بالصورة والخيال ضرورية حتّى ندرك المنهج العربي في التعامل مع النصّ الفنّي. ولا بدّ من الاعتراف أوّلا أنّ الجهاز الاصطلاحي المتّصل بالمحاكاة والخيال والتخييل.. هو جهاز دخيل على التراث النقدي وهو جهاز يوناني أوّلا مستقى على طريق الفلاسفة العرب وفي غمرة تعريب العلوم من "فنّ الشعر" حيث عرّف أرسطو الشعر تعريفا لا عهد للعرب به فقال: "الشعر محاكاة". وقد أثرى الفلاسفة العرب وخاصّة منهم ابن سينا هذا التعريف ببيان قيمة التخييل وشدّة وقعه على النفس [4]. وكان الفضل لحازم القرطاجنّي في إخراج هذا الجهاز الاصطلاحي وهذا

---

(1) "التصوير الفنّي في القرآن" ص 27 – 28.

(2) السّابق ص 32.

(3) السّابق ص 10.

(4) قال ابن سينا في تعريف الشعر: إنّ الشعر هو كلام مخيّل مؤلّف من أقوال موزونة متساوية وعند العرب مقفاة. وقال في تعريف المخيّل: هو الكلام الذي تذعن له النفس فتنبسط عن أمور وتنقبض عن أمور من غير رويّة وفكر واختيار، وبالجملة تنفعل له انفعالا نفسانيا غير فكريّ سواء كان المقول مصدّقا به أو غير مصدّق (كتاب "الشفاء" فصل: "فنّ الشّعر" ضمن "فنّ الشعر" لأرسطو. تعريب عبد الرحمان بدوي بيروت. 1973 ص 161.

التصوّر للشعر من الخطاب الفلسفي إلى الخطاب النقدي في "منهاج البلغاء وسراج الأدباء" في القرن السابع للهجرة [1] .

والجدير بالملاحظة أنّ هذا البعد التخييلي في نظم الشعر ونقده قد انتهى إلى التراث النقدي على يد حازم القرطاجنّي في زمن متأخّر كان النقد قبله قد أرسى للشعر قوانينه وعموده في "عيار الشعر" أو "نقد الشعر" أو "العمدة" أو موازنات الآمدي والجرجاني... فلم يكن للتخييل صدى أو أثر في توجيه الإبداع والنقد في الشعر، بل إنّ حازما القرطاجنّي نفسه لم يستطع في منهاجه أن يتخلّص من منهج عربي تقليدي في قراءة الشّعر، وأنّ مفهوم التخييل بقي فيه، على أهميّته، عنصرا دخيلا زائدا لم يتعدّ وجوده أن يكون حضورا نظريا غير ذي أثر في قواعد نظم الشّعر ونقده. والجدير بالملاحظة أيضا أنّ مفهوم المحاكاة والتخييل صادر عن حضارة غير عربية، للشعر، عندها، من الصفات والأصناف والمقاصد ما ليس للشعر العربي. وقد أشقت خصائص الشعر اليوناني الفلاسفة العرب المعرّبين لها، فوقعوا عند تعريبها وإسقاطها على الشعر العربي في أخطاء تدلّ على عدم إدراك لتلك الخصائص. والجدير بالملاحظة أخيرا أنّ مفهوم المحاكاة والتخييل، وإن كان مفهوما دخيلا على النقد العربي، لم يكن مفهوما غريبا على النقّاد العرب، فقد كان للصورة الشعرية المقام الرفيع في البلاغة العربية تشبيها ومجازا واستعارة وكناية، وقد استحسن النقد الأدبي صفات الغرابة والطرافة في النظم لميل النفس البشرية إليها وشدّة إعجابها وتأثّرها بها. فقال الجاحظ مثلا: ".. الشيء من غير معدنه أغرب، وكلّما كان أغرب كان أبعد في الوهم، وكلّما كان أبعد في الوهم كان أظرف، وكلّما كان أظرف كان أعجب، وكلّما كان أعجب كان أبدع. والنّاس موكولون بتعظيم الغريب واستطراف البديع وليس لهم في الموجود الراهن المقيم وفيما تحت قدرتهم من الرأي والهوى مثل الذي معهم في الغريب القليل وفي النادر الشّاذّ وكلّ ما كان في ملك غيرهم". ولابن طباطبا مثلا في "عيار الشّعر" مناسبات عديدة يصل فيها بين النظم والنفس، ويحضر

---

(1) قال حازم في تعريف الشعر: الشعر كلام مخيّل موزون مختصّ في لسان العرب بزيادة التقفية إلى ذلك. والتئامه من مقدّمات مخيّلة، صادقة كانت أو كاذبة، لا يشترط فيها، بما هي شعر، غيرُ التخييل. ("منهاج الأدباء وسراج البلغاء" تحقيق محمر الحبيب بلخوجة ط. 2 دار الغرب الإسلامي بيروت ص 89) وقال في تعريف التخييل: التخييل أن تتمثّل للسّامع من لفظ الشاعر المخيّل أو معانيه أو أسلوبه ونظامه، وتقوم في خياله صورة أو صور ينفعل لتخيّلها وتصوّرها، أو تصوّر شيء آخر بها انفعالا من غير رويّة إلى جهة من الانبساط أو الانقباض (المنهاج ص 89).

عنده من المصطلحات ما يدلّ على شدّة التأثّر بجمال النظم مثل (الطرب) و(الاهتزاز) و(الانفعال) وغيره.. قال مثلا: "إذا ورد عليك الشعر اللّطيف المعنى الحلو اللّفظ التّام البيان المعتدل الوزن مَازَجَ الروح ولاءم الفهم وكان أنفذ من نفث السّحر وأخفى دبيبا من الرّقي وأشدّ إطرابا من الغناء... وكان كالخمر في لطف دبيبه وإلهائه وهزّه وإثارته.." [1] إلاّ أنّ هذا الإحساس بجمال النظم ووقعه المطرب في النفوس لم يكن، والحقّ يقال، قطب الرّحى في تراثنا النقدي وأنّ الصورة، رغم عمق النظر في التشبيه وأركانه وأنواعه، ظلّت متحمّلة في المقام الأوّل لوظيفة في الكلام غير جمالية وهي الوظيفة الإفهامية.

أمّا التراث الدينيّ عامّة والقرآني خاصّة، فالمتوقّع أن يكون شأنه مع الصورة والخيال على غير ما كان عليه مع التراث الشّعري لأنّ الجوّ الذي تنتسب إليه جلّ المعارف الدينية هو جوّ عجيب يتراشح فيه، كما هو الأمر في الأساطير، العالم السفلي والعالم العلوي ويمتزج فيه الواقع بالخيال والممكن باللا ممكن في الأخبار الناطقة بمعجزات الأنبياء وكرامات الأصفياء وغير ذلك من الحوادث الغريبة والوقائع البديعة.

وما دام القرآن نصّا مقدّسا فإنّه يشتمل على حدّ أدنى من الخيال الديني المتوفّر في النصوص التي من جنسه كأخبار الأوائل وقصص الأنبياء وخوارق نشأة الكون وعالم الآخرة.. ولكنّ القرآن قد أراد، إلى جانب ذلك، أن يكون نصّا معجزا بنظمه، وقد وجّهتْ صفة الإعجاز اللّغوي فيه المسلمين إلى التساؤل عن وقع لغته في النفوس فلم يكونوا في حاجة إلى الفلسفة اليونانية لإقامة الدليل على أثر القرآن العجيب في سامعيه، فقد شهد القرآن على نفسه [2] أنّ من أبرز الأساليب التي توخّاها في الدّعوة والإقناع والترغيب أسلوب التصوير والتخييل. قال: "وَيَضْرِبُ اللّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ". (ابراهيم / 25) وقال الزمخشري في شرحها: "لأنّ في ضرب الأمثال زيادة إفهام وتذكير وتصوير للمعاني" [3]. فكان المفسرّ عامّة والإعجازي

---

(1) ابن طباطبا. "عيار الشعر" ص 16.

(2) وذلك كقوله: "وَإِذَا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الحَقِّ (المائدة / 83) أو قوله: اللّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إلى ذِكْرِ اللّهِ (الزمر / 23).

(3) "الكشاف" ج 2 ص 376.

خاصّة منقادا بحكم طبيعة القرآن المقدّس وبحكم مقاصده وصياغته المعجزة وتصريحه بمكانة التمثيل فيه إلى الاهتمام بالصورة والخيال في القرآن أسلوبا من الأساليب المفضّلة فيه. فكان الواعز إلى الاهتمام بالصورة واعزا داخليا من صميم القرآن ولم يكن واعزا خارجيا كالذي في قراءة النصّ الشّعري العربي. ولعلّ هذا يمثّل بداية جواب عن حكم سيّد قطب بانصراف المفسّرين عن الصورة القرآنية، فلم يكن بإمكانهم، للأسباب التي ذكرنا، أن يغفلوا ما كان القرآن قد نوّه به. فهل أولوا الصورة الفنّية العناية التي هي بها جديرة؟ وهل اتّخذوا في ذلك المنهج الذي ارتآه سيّد قطب؟ إنّنا سنقتفي أثر الزمخشري خاصّة في مختلف فروع علم البيان لإدراك مدى وعي التراث بدور الصور في بيان إعجاز القرآن.

4. 2. 1) المجاز القرآني

للمجاز في القرآن عند المسلمين اعتبار غير الذي له في البحث اللّغوي. فمنه ما أجمعوا على الإقرار به لأنّ القرآن ناسج فيه على المنوال العربي ولأنّه غير متعلّق بالذات الالاهية، فهو مجاز في وصف الأشياء أو الحيوانات أو الأشخاص ممّا لا يشكّل بين المذاهب خلافا في التأويل. من ذلك عبارة (ضاق ذرعا) في قول الآية: "وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا" (العنكبوت / 33) قال الزمخشري: "وقد جعلت العرب ضيق الذراع والذرع عبارة عن فقد الطاقة كما قالوا رحب الذراع بكذا: إذا كان مطيقا له، والأصل فيه أنّ الرجل إذا طالت ذراعه نال ما لا يناله القصير الذراع، فضرب ذلك مثلا في العجز والقدرة" [1] . ومن ذلك: "وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِلَّةُ" (البقرة / 61) وقوله: ".. وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ الأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالبَاطِلِ" (التوبة / 34) أو قوله: "وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا قَالُوا لَئِنْ لَمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الخَاسِرِينَ". (الأعراف / 149) قال الزمخشري معلّقا على (ولمّا سقط في أيديهم): "ولمّا اشتدّ ندمهم وحسرته على عبادة العجل، لأنّ من شأن من اشتدّ ندمه وحسرته أن يعض يده غمّا فتصير يده مسقوطا فيها لأنّ فاقده وقع فيها". والزمخشري في مثل هذه العبارات المجازية وهي كثيرة [2] ، يحاول أن يرجع للعبارة نضارتها بعد أن أفقدها الاستعمال طعمها،

---

(1) "الكشّاف" ج 3 ص 205.

(2) انظر محمد / 35 في "الكشّاف" ج 3 ص 539 وآل عمران / 125 في ج 1 ص 462 والصافات / 28 في ج 3 ص 339.

فإذا رجع بها إلى أصلها تحرّك الخيال وتجلّت الصورة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي فحضر العضّ في اليد في قوله (سُقط في أيديهم) وكان قبل ذلك غائبا.

وكان الزمخشري حفيا بوجه قرآني مطّرد من أوجه المجاز وهو طرح السؤال ولا سؤال على الحقيقة ومثله "مساءلة الشعراء الدّيار والرسوم والأطلال وقول من قال: "سل الأرض مَن شقّ أنهارك وغرس أشجارك وجنى ثمارك فإنّها إن لم تجبك حوارا أجابتك اعتبارا" [1] ونظيره في القرآن: "وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَانِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ" (الزخرف / 45)" وليس المراد بسؤال الرسل حقيقة السؤال لإحالته، ولكنّه مجاز عن النظر في أديانهم والفحص عن مللهم هل جاءت عبادة الأوثان قطّ في ملّة من ملل الأنبياء" [2].

إلاّ أنّ من المجاز ما كان محلّ جدل بين المسلمين يميل فيه ذوي الرأي ومنهم المعتزلة إلى القول بالمجاز في التركيب القرآني ويميل فيه أهل النقل والظاهر إلى القول بالحقيقة فيه. والطريف في هذا المجاز المتردّد بين الحقيقة والمجاز أنّ التأويل على الحقيقة فيه، بالنسبة إلينا، أبلغ من المجاز وأدعى إلى المتعة والخيال وخلق الجوّ الخرافي المثير، فإذا قالت الآية: "وَأَطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وتَذْهَبَ رِيحُكُمْ" (الأنفال / 46) فإنّ الزمخشري قد فسّر ذهاب الريح تفسيرا مجازيا، فدلّت الريح عنده على الدولة "شُبِّهت في نفوذ أمرها وتمشّيه بالريح وهبوبها، فقيل هبّت رياح فلان إذا دالت له الدّولة ونفذ أمره" ولكنّ غيره من المفسّرين قد أوّل (الريح) على الحقيقة وأنّها ريح فعلا يبعثها الله فيكون النصر بسببها، وهو تأويل مستند إلى حديث نبويّ يقول فيه الرسول: نُصرت بالصّبا وأهلِكتْ عاد بالدّبور" [3] . ولا يخفى ما في فهم (الريح) على الحقيقة من تعجيب سببُه هذا التدخّل المباشر من السلطة العلوية في الحياة الدنيا وخرقها في لمح البصر للقوانين الطبيعية العادية في سير الكون بما لا عين رأت ولا أذن سمعت. ومن هذا القبيل تأويل: "خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ" (البقرة / 7). فقد ذهب بعضهم في الختم إلى المعنى المجازي وهو معنى التكبّر والإعراض عن الاستماع. ولكنّ بعضهم قد فهم (الختم) على الحقيقة "فمعنى الختم على القلوب وعلى الأسماع.. نظير معنى

---

(1) "الكشّاف" ج 3 ص 490.

(2) "الكشّاف" ج 3 ص 490.

(3) السّابق ج 2 ص 162.

الختم على سائر الأوعية والظروف. وقد أورد الطبري لتلك العملية تصوّرات مختلفة منها "عن مجاهد قال القلب مثل الكفّ فإذا أذنب ذنبا قبض إصبعا حتّى يقبض أصابعه كلّها، والذي رجّحه الطبري من تلك التصورات ما رواه أبو هريرة عن الرسول (ص) أنّ المؤمن إذا أذنب ذنبا كان نكتة سوداء في قلبه فإن تاب ونزع واستغفر صقل قلبه فإن زاد حتّى يغلف قلبه فذلك الرّان. قال: "فذلك هو الطبع والختم.. نظير الطبع والختم على ما تدركه الأبصار من الأوعية والظروف التي لا يوصل إلى ما فيها إلا بفضّ ذلك عنها ثمّ حلّها فكذلك لا يصل الإيمان" [1] .

وممّا اختلف فيه المفسّرون بين التأويل على الحقيقة والتأويل على المجاز فكان التأويل على الحقيقة أغرب قول الآية: "حَتَّى إِذَا مَا جَاؤُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ" (فصلت / 20) فقد ذهب بعضهم إلى أنّ المراد بالجلود الجوارح، وقيل هي كناية عن الفروج على المجاز. أمّا شهادة الأسماع والأبصار فقد فهمها المسلمون على الحقيقة استوى في ذلك أهل العقل وأهل النقل. قال الزمخشري: فإن قلت: كيف تشهد عليهم أعضاؤهم وكيف تنطق؟ قلت: الله عزّ وجلّ يُنطقها كما أنطق الشجرة بأن يخلق فيها كلاما" [2] . وإذا من أهمّ خصائص النصّ المقدّس أن يكون لله فيه من الإرادة وله على المخلوقات من السلطان ما يخرق العادة ويناقض النظام على وجه الحقيقة لا على وجه المجاز، ويكون له عند المؤمن به من التصديق والإقرار ما تلعب فيه الخوارق دورا خطيرا في التأثير والتسليم.

وبقي في هذا المجال الذي فضلت فيه الحقيقة المجاز من وجهة نظر تحليلية فنّية أن نشير إلى المواقع الكثيرة التي جاء فيها ذكر لصفات الله وإرادته، لا نريد من هذه المسألة المذهبية المتشعّبة إلاّ الإشارة إلى عظيم ما خسره الفنّ العربي الإسلامي عندما اجتنب التجسيد في تصوّره للذات الالاهية. ورغم أنّ القرآن قد هيّأ له من الأسباب ووفّر له من القرائن ما يسّر عليه التجسيد فإنّ المؤوّل في عديد الفرق الإسلامية قد أوّل على المجاز جلوس الله على العرش وأقواله وأوامره وسائر أعضاء

---

(1) الطبري "جامع البيان" ج 1 ص 86 – 88.

(2) "الكشّاف" ج 3 ص 450 ولعلّه في ذلك يلمّح إلى بعض حجج القائلين بالاصطلاح في نشأة اللّغة من أصحاب الاعتزال التي تُجوّز أن يُنطق الله من الأجسام الجامدة كالخشبة وغيرها أصواتا يتّخذها الإنسان أسماء (انظر "المزهر" ج 1 ص 14).

جسمه ومختلف حالاته وأفعاله. فكان ذلك بمثابة قطع التيّار الكهربائي على شاشة الخيال يوقف تحرّكها ويُظلم مسرحها وينشر فيها السكون والإبهام. ورغم قول أهل السنّة، على خلاف المعتزلة، "بأنّ علم الله تعالى وقدرته وحياته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه صفات له أزلية ونعوت له أبدية" [1] فإنّ رجالها قد أجمعت على إحالة وَصْفه بالصورة والأعضاء، على خلاف قول من زعم من غلاة الروافض ومن أتباع داود الجواربي أنّه على صورة الإنسان.. وأجمعوا على نفي الآفات والغموم والآلام واللذات عنه، وعلى نفي الحركة والسكون عنه، على خلاف قول الهاشمية من الرافضة في قولها بجواز الحركة عليه... [2] وبذلك لم يخرج الكلام في ذات الله وصفاته عن دائرة الخلاف الفلسفي الديني. وما كان من التخييل في غير الله مُتاحا بات في ذاته وصفاته محالا، وإذا بقوله مثلا: "يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا" (البقرة / 26) لا يمكن إسناد الإضلال فيه إلى الله وإنّما هو إسناد الفعل إلى سببه [3] . وإذا بقوله: "قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ" (ص / 75) يحمل الزمخشري فيه اليدين على القدرة لأنّه لمّا كان "ذو اليدين يباشر أكثر أعماله بيديه غلب العمل باليدين على سائر الأعمال التي تباشر بغيرها حتّى قيل في عمل القلب: هو ممّا عملت يداك.. ومنه الآية: "ممّا عملت أيدينا ولِمَا خلقتُ بيديّ" [4] .

---

(1) عبد القاهر البغدادي: "الفرق بين الفرق" بيروت د. ت. ص 257.

(2) السّابق ص 256.

(3) "الكشّاف" ج 1 ص 267.

(4) السّابق ج 3 ص 342 – 383 إنّنا، لمّا وجّهنا عنايتنا في دراسة المجاز في هذا الفصل إلى ما اتّصل فيه بالصورة والخيال، تغافلنا عن وجه من وجوه المجاز الفنّية تواتر وروده في المراجع البلاغية وهو المجاز القائم على المجاورة. من ذلك: التعبير عن الجزء بالكلّ في قوله: "يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ" البحر المحيط ج 1 ص 86) وإقامة المسبب مقام السبب في قوله: "ترى أعينهم تفيض من الدمع" فوضع الفيض الذي هو من الامتلاء موضع الامتلاء" (الكشّاف ج 1 ص 638) وإقامة النتيجة مقام السبب كقوله: "إنّ الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنّما يأكلون في بطونهم نارا (النساء 10) و"إنّما هم يأكلون ما يجرّ إلى النار" (الكشّاف ج 1 ص 504 – 5050) كما تردّدت الإشارة إلى أنواع من المجاز العقلي يُسند فيها الفعل إلى غير فاعله كقوله: فَإِذَا عَزَمَ الأَمْرُ.. (محمد / 21) وكقوله: إنّ ذلك لَمِن عزم الأمور (الكشّاف ج 3 ص 536) وإسناد الصفة إلى الظرف كقوله "وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا (النمل / 86) وهو كقولهم: ليله قائم ونهاره صائم (الكشّاف ج 2 ص 96) ومنه: "أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ" (ابراهيم / 3) "والبعد في الحقيقة للضالّ" (الكشّاف ج 2 ص 366) وقوله: "إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ" (هود / 26) "وذلك لوقوع الألم فيه" (الكشّاف ج 2 ص 265) وغير ذلك ممّا تفنّن القرآن في أدائه على غير صورته الحقيقية كثير في القرآن.

4. 2. 2) التشبيه القرآني

لقد خصّ عبد القاهر الجرجاني في القرن الخامس للهجرة علم البيان بكتاب مشهور هو أسرار البلاغة. وكان من أفضاله في هذا المصنّف محاولة وضع الحدود وبيان الفروق بين فروع هذا العلم من مجاز وتشبيه واستعارة وكناية، ونحن واجدون في "الكشّاف" صدى لهذا الاهتمام بالمفهوم البلاغي وبتسمية الظاهرة البلاغية باسمها الصحيح الموضوع لها. فمن مواضعه في "الكشّاف" تساؤل الزمخشري في قوله: "وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الفَجْرِ" (البقرة / 187) "أهذا من باب الاستعارة أم من باب التشبيه؟" وقوله في: "صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ" (البقرة / 18): "هل يسمّى ما في الآية استعارة؟ قلت: مختلف فيه، والمحققون على تسميته تشبيها بليغا لا استعارة [1] لأنّ المستعار له مذكور وهُم المنافقون، والاستعارة إنّما تُطلق حيث يطوى ذكر المستعار له ويجعل الكلام خلوا عنه صالحا لأن يراد به المنقول عنه والمنقول إليه لولا دلالة الحال أو فحوى الكلام [2].

وقد عبّر الزمخشري عن التشبيه القرآني بمصطلحات عديدة لا يخفى على الباحث أنّه فيها مطّلع على "أسرار البلاغة" وبه متأثّر وعنه مقتبس. فسمّاه: المثل والتمثيل والتشبيه والتشبيه المركّب والتصوير والمجاز والتخييل.. وقد ركّز الزمخشري اهتمامه في دراسة التشبيه القرآني على أمرين أساسيين كان لهما في "أسرار البلاغة" للجرجاني اعتبار هامّ وكانا من أبرز عناصر الطرافة فيه إذا قيس بمصنّفات معاصرة له كـ "سرّ الفصاحة" لابن سنان الخفّاجي.

أمّا الأمر الأوّل فشدّة اكتراثه بنوع من التشبيه طغى في القرآن طغيانا جعله أسلوبا من أساليبه المميّزة وهو ما نصطلح عليه اليوم بتشبيه التمثيل وما سمّاه الجرجاني "التمثيل" وأطنب في بيان الفرق بينه وبين التشبيه [3]. وقد تولّى الزمخشري في مواضع عديدة من تفسيره التعريف بهذا الضرب من التشبيه، وقارئه يحسّ، مثلما يحسّ وهو يقرأ "أسرار البلاغة" أنّ الكاتب يحاول أن يقنع باكتشاف جديد في البلاغة، وأن يبرز خصائصه وطرافته القائمة على أنّ وجه الشبه بين طرفي

---

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 339 وقد سبقه الجرجاني إلى هذا الشاهد القرآني في فصل: في الفرق بين التشبيه والاستعارة ص 278 من "أسرار البلاغة".

(2) وقد نقل أبو حيّان الأندلسي عنه هذه الفائدة في ج 1 ص 81.

(3) انظر مثلا فصل: فروق بين التشبيه والتمثيل في "أسرار البلاغة".

التشبيه متعدّد وليس مفردا، وأنّ ذلك التعدّد يؤلّف من الجهتين صورة متعالقة الأطراف سمّى الزمخشري "التمثيل" من أجلها تشبيها مركّبا. قال مثلا في تفسير "أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ.." (البقرة / 19): فإن قلت: هذا تشبيه أشياء بأشياء فأين ذكر المشبّهات؟ قلت: ... والصحيح الذي عليه علماء البيان لا يتخطّونه أنّ التمثيلين جميعا من جملة التمثيلات المركّبة دون المفرّقة لا يتكلّف لواحد واحد شيء يقدّر شبهه به، وهو القول الفحل والمذهب الجزل، بيانه أنّ العرب تأخذ أشياء فرادى معزولا بعضها عن بعض.. فتشبّهها بنظائرها.. وتشبه كيفية حاصلة من مجموع أشياء قد تضامّت وتلاصقت حتّى عادت شيئا واحدا بأخرى مثلها كقوله تعالى: مثل الذين حملوا التوراة (الآية) الغرض تشبيه حال اليهود في جهلها بما معها من التوراة وآياتها الباهرة بحال الحمار في جهله بما يحمل من أسفار الحكمة وتساوي الحالتين عنده... فأمّا أن يراد تشبيه الأفراد بالأفراد غير منوط بعضها ببعض ومصيّرة شيئا واحدا فلا" [1].

أمّا الأمر الثاني الذي ركّز عليه الزمخشري فهو ناجم عن الأوّل ومؤدّاه أنّ "التمثيل" أبلغ من التشبيه [2]. أمّا سرّ البلاغة فيه فلقدرة في تشبيه التمثيل على ابتداع الصور المتحرّكة والأحوال المركّبة الناطقة المثيرة للخيال والمولّدة للحلم واللّذة. ولهذا الأمر رأينا الزمخشري يسوّي في اصطلاحه بين (التمثيل) و(التصوير) و(التخييل) ويقيم الواحد منها أحيانا مقام الآخر إشارة منه إلى العلاقة الحميمة بين تشبيه التمثيل والصورة [3].

وقد كان الفضل للزمخشري أن وسّع نطاق التصوير والتخييل فوظّفه في التشبيه القرآني في الوقت الذي لم يتعدّيا فيه مع الجرجاني في "أسرار البلاغة" دائرة الكلام الفنّي عامّة الشعري خاصّة. وقد كلّفه نعته القرآن بالتخييل أن اتّهمه معارضوه من أهل السنّة مثلا بتضمين كلام الله ما ليس من المعقول، وما ليس من الحقّ. من ذلك أن الزمخشري لمّا اعتبر قوله: "أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا" (الأعراف / 172) من باب التمثيل والتخييل ردّ عليه أحمد بن المنير بقوله: "إطلاق

---

(1) "الكشّاف" ج 1 ص ص 209 – 212 وانظر ج 2 ص 233 وج 1 ص 458.

(2) انظر "الكشّاف" ج 1 ص 212 – 213.

(3) قال مثلا: هذا تمثيل وتصوير (ج 3 ص 568) وقال: هذا من باب التمثيل والتخييل (ج 2 ص 129).

التمثيل أحسن وقد ورد الشّرع به وأمّا إطلاقه التخييل علـى كـلام الله تعـالى فمـردود ولم يرد به سامع، وقد كثر إنكارنا عليه لهذه اللّفظة ثمّ إنّ القاعدة مسـتقرّة علـى أنّ الظاهر ما لم يخالف المعقـول يجـب إقـراره.." [1] وقـال في موضـع آخـر: "قـد تقـدّم إنكاري عليه إطلاق التخييل على كلام الله تعالى، فـإنّ معنـى هـذا الإطـلاق لـو كـان صحيحا والمراد منه التصوير لوجب اجتناب التعبير عنه بـهذه العبـارة لمـا فيـها مـن إبهام وسوء أدب والله أعلم" [2] .

فظهر أنّ المحرج في وصف كلام الله بالتخييل أنّ التخييـل متّصـل بـالكذب منفصل عن الحـقّ والعقـل. وقـد أقـام الجرجـاني في "أسـرار البلاغـة" علاقـة تقـابل واضحة بين التخييل والمعقول في فصل عنوانه: (بناء الشعر والخطابة على التخيـل لا المعقول) ووصل الوصل الواضح بين التخييل والكذب [3] . ولقد سار الزمخشـري علـى هدي الجرجاني في تفسيره فأثار هذه العلاقة بين التخييل والكذب وحـاول أن يـهوّن من المعنى الأخلاقي الهجين في لفظة (الكذب) الـذي بسـببه يرفـض بعضـهم وصـف كلام الله بالتخييل، فأكّد أنّ هذا الذي يبدو من الكذب في الواقع هو من المعاني الـتي يمكن أن يفترضها الإنسان وأن يتخيّلها في الذهن، فهي صحيحة وإن لم توجد علـى وجه الفرض والتقدير، فمن المواضع التي عالج فيها هذه المسألة تفسيره لقوله: "مَثَـلُ الّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَـنَابِلَ" (البقـرة / 261). قال: فإن قلتَ: كيف صحّ هذا التمثيل والممثّل به غير موجود؟ قلتُ: بل هو موجـود في الدخن والذرة وغيرهما، وربّما فرخت ساق البرة في الأراضـي القويـة المغلّـة فيبلـغ حبّها هذا المبلغ، ولو لم يوجد لكان صحيحا على سبيل الفرض والتقديـر" [4] . وهـو يثير السؤال نفســه عنـد تفسـير قولـه: إنّـا عَرَضْنَـا الأَمَانَـةَ عَلَـى السَّـمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَـانُ إِنَّـهُ كَـانَ ظَلُومًـا جَـهُولاً".

---

(1) "الكشّاف" ج 2 ص 130.

(2) السّابق ج 3 ص 445.

(3) قال الجرجاني: ومن قال "أكذبه" (أي خير الشعر أكذبه) ذهب إلى أنّ الصّنعة إنّما يمدّ باعها وينشر شعاعها ويتّسع ميدانها وتتفرّع أفنانها، حيث يعتمد الاتّساع والتخييل، ويدعي الحقيقة فيما أصله التقريب والتمثيل وحيث يقصد التلطّف والتأويل ويذهب بالقول مذهب المبالغة والإغراق في المدح والذمّ والوصف... وسائر المقاصد والأغراض وهناك يجد الشاعر سبيلا إلى أن يبدع ويزيد ويبدئ في اختراع الصور (أسرار البلاغة ص 236 – 237).

(4) "الكشّاف" ج 1 ص 393.

(الأحزاب / 72) قال: فإن قلت قد عُلم وجه التمثيل في قولهم للذي لا يثبت على رأي واحد أراك تقدّم رجلا وتؤخّر أخرى لأنّه مُثلت حاله في تميّله وترجّحه بين الرأيين.. بحال من يتردد في ذهابه... وكلّ واحد من الممثل والممثّل به شيء مستقيم داخل تحت الصحّة والمعرفة وليس كذلك ما في هذه الآية، فإنّ عرض الأمانة على الجماد وإباءه وإشفاقه محال في نفسه غير مستقيم، فكيف صحّ بناء التمثيل على المحال؟ وما مثال هذا إلاّ أن تشبّه شيئا والمشبّه به غير معقول. قلتُ: الممثّل به في الآية وفي قولهم: لو قيل للشحم أين تذهب لقال أسوّي العوج وفي نظائره مفروض والمفروضات تُتخيّل في الذهن.." [1] .

إنّ الموقف من التخييل شديد الاتّصال بالموقف من فائدة التشبيه ودوره في الخطاب، ففي التراث البلاغي إجماع على أنّ للتشبيه وظيفة أساسية هي وظيفة الإفهام والإيضاح. قال ابن سنان الخفاجي مثلا: "والأصل في حسن التشبيه أن يمثّل الخفيّ الذي لا يعتاد بالظاهر المحسوس المعتاد فيكون حسن هذا لأجل إيضاح المعنى وبيان المراد، أو يمثّل الشيء بما هو أعظم وأحسن وأبلغ منه فيكون حسن ذلك لأجل العلوّ والمبالغة [2] .

وقد أفضى هذا المفهوم للتشبيه في تقريب البعيد وإخراج الأغمض إلى الأوضح بفريق من البلاغيين إلى وجوب أن يكون المشبّه به معروفا واضحا أبين من المشبّه، فاعتبروا أنّ أحسن التشبيه هو ذاك الذي وقع بين شيئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما حتّى يدنى بهما إلى حال الاتّحاد، واستحسنوا لذلك تشبيه المحسوس بالمحسوس وتشبيه المجرّد بالمحسوس، واستقبحوا تشبيه المحسوس بالمجرّد أو المتخيّل لإخلاله بمبدإ الإيضاح، فعابوا على امرئ القيس قوله:

أَيَقْتُلُنِي وَالمَشْرَفِيُّ مُضَاجِعِي ... وَمَسْنُونَةٌ زُرْقٌ كَأَنْيَابِ أَغْوَالِ (الطويل)

وعلى أبي تمّام قوله:

وَلَهُ غرّةٌ كَلَوْنِ وِصَالِ ... فَوْقَهَا طُرَّةٌ كَلَوْنِ صُدُودِ (الخفيف)

---

[1] السّابق ج 3 ص 277. وقد تعرّض ابن سنان الخفاجي لهذه المسألة في احتراز واضح، فميّز بين المستحيل وهو الذي لا يمكن وجوده ولا تصوّره في الوهم، والممتنع وهو الذي يمكن تصوّره في الوهم وإن كان لا يمكن وجوده "مثل أن يتصوّر تركيب بعض أعضاء الحيوان من نوع في نوع آخر منه. كما يتصوّر يد أسد في جسم إنسان.. قال: وقد يصحّ أن يقع الممتنع في النظم والنثر على وجه المبالغة ولا يجوز أن يقع المستحيل البتّة" (سرّ الفصاحة ص 243 – 244).

[2] ابن سنان الخفاجي. "سرّ الفصاحة" ص 246.

وهم لا يجدون في القرآن من هذا التشبيه المعيب شيئا اللهم إلاّ قوله: "إنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الجَحِيمِ، طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ" (الصافات / 64). ولمّا لم يكن من قبول القرآن بدّ فإنّ هؤلاء، في هذه الحالة الاستثنائية فقط يحاولون إخراج المخيّل في (رؤوس الشياطين) مخرج المشاهَد بقولهم إنّ من التفاسير ما ذهب إلى أنّ الشياطين هنا هي الحيّات والحيّات مشاهدة وإلاّ فإنّ (رؤوس الشياطين) غير مشاهدة، إلاّ أنّه قد استقرّ" في نفوس الناس من قبح الشياطين ما صار بمنزلة المشاهد. فكأنّ المشبّه به أوضح.." [1] .

أمّا الفريق الثاني فقد رأى الحسن في التقريب بين المتباعدين حتّى تصير بينهما مناسبة واشتراك و"أن يدقّ التشبيه ويغمض حتّى يُحتاج في استخراجه إلى فضل رويّة ولطف فكرة... على أن يكون التعقيد والتعمية وتعمّد ما يكسب المعنى غموضا مشرّفا له وزائدا في فضله [2] .. لأنّ.. أحقّ أصناف التعقيد بالذمّ ما يتعبك ثمّ لا يجدي عليك ويؤرّقك ثم لا يروق لك" [3] . فاجتمع في هذا الصنف من البلاغيين تفضيل تشبيه التثميل لِمَا فيه من تركيب وتحريك وتصوير وتخييل وتفضيل المباعدة بين طرفي التشبيه لِمَا ينشأ عن ذلك من طرافة وغرابة، ووصلوا هذه الفضائل بالنفس المتلقّية يحصل لديها من هذا الصنف من التشبيه فَهمٌ للمعنى أوّلا ولذّة وانفعال ثانيا بسبب ما في التشبيه من مبالغة وتخييل ممتع، ولن يرى الباحث في التراث البلاغي احتفالا بالتخييل ووقعه في النفس المتلقّية كالذي يراه في "أسرار البلاغة" [4] .
وقد سار الزمخشري في تفسيره على النهج الذي سلكه الجرجاني في "أسرار البلاغة" فنبّه إلى أنّ التشبيه وجه من وجوه الفصاحة به يرتقي الكلام إلى أسمى درجات الفنّ وبدونه يفقد نضارته وجماله. قال مثلا في قوله: "وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا

(1) السّابق ص 254 – 255.
(2) "أسرار البلاغة" ص 118.
(3) السّابق ص 120.
(4) قال الجرجاني متكلّما في مفعول التشبيه: وهل تشكّ في أنّه يعمل عمل السّحر في تأليف المتباينين حتّى يختصر بُعد ما بين المشرق والمغرب ويجمع ما بين المشئم (نسبة إلى الشام) والمعرق (نسبة إلى العراق) وهو يريك للمعاني الممثّلة بالأوهام شبها في الأشخاص الماثلة والأشباح القائمة وينطق لك الأخرس ويعطيك البيان من الأعجم ويريك الحياة في الجماد ويريك التئام عين الأضداد، فيأتيك بالحياة والموت مجموعين والماء والنار مجتمعين، كما يقال في الممدوح هو حياة لأوليائه موت لأعدائه.. (أسرار البلاغة ص 111).

لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنصُورُونَ، وإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ" (الصافات / 171 – 173) قال بعد شرحها: "وما فصحت هذه الآية ولا كانت لها الروعة التي تحسّ بها ويروقك موردها على نفسك وطبعك إلاّ لمجيئها على طريق التمثيل". ولقد كان الزمخشري واعيا بفوائد التشبيه الإيضاحية والجمالية مذكّرا بها كلّما استوقفه التمثيل القرآني، ورأينا هذه الملاحظات مجموعة عند شرح قوله: مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا" (البقرة / 17) قال: لمّا جاء بحقيقة صفتهم عقبها بضرب المثل زيادة في الكشف وتتميما للبيان ولضرب العرب الأمثال واستحضار العلماء المثل والنظائر شأن ليس بالخفيّ في إبراز خبيات المعاني ورفع الأستار عن الحقائق حتّى تريك المتخيّل في صورة المحقق والمتوهّم في معرض المتيقّن والغائب كأنّه مشاهد، وفيه تبكيت للخصم الألدّ وقمع لسَوْرة الجامح الأبيّ، ولأمر ما أكثر الله في كتابه المبين وفي سائر كتبه أمثاله، وفشت في كلام رسول الله (ص) وكلام الأنبياء والحكماء.. ولِمَا في المثل من معنى الغرابة قالوا: فلان مثلةٌ في الخير والشرّ فاشتقّوا منه صفة للعجيب الشأن.." [1].

4. 2. 3) الاستعارة

لقد نالت الاستعارة في "دلائل الإعجاز" وفي "أسرار البلاغة" حظوة لم تشهدها عند البلاغيين العرب القدامى المتقدّمين على الجرجاني أو حتّى المتأخرين عنه. فقد نبّه الجرجاني في "دلائل الإعجاز" إلى أنّ الاستعارة ظاهرة تركيبية، وأنّ المزيّة فيها راجعة إلى النحو الذي يتّخذه النظم في التعبير عنها [2]. وتوسّع في "أسرار البلاغة" في بيان مفهوم الاستعارة وركّز عند ذكر فوائدها على ميزتين فيها أولاهما أنّ الاستعارة، وهي تشبيه حُذف أحد طرفيه، ضرب من ضروب الإيجاز في التركيب "تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللّفظ" والاستعارة سبيل من سُبل المبالغة في الوصف قائم على التشبيه "ترى بها الجماد حسّا ناطقا والأعجم فصيحا والأجسام

---

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 195 – 196 ونقله عنه أبو حيّان الأندلسي في "البحر المحيط" ج 1 ص 75 – 76 وانظر "الكشّاف" ج 1 ص 387 و ج 2 ص 233 وإنّ من الفصول المفيدة في التشبيه القرآني فصل "التشبيه" في "بلاغة القرآن" لأحمد أحمد بدوي.

(2) انظر تحليل الجرجاني لقوله: وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا (ص 79 – 81) ومختصره عند الزمخشري (الكشّاف ج 2 ص 502) وانظر أيضا عبد القاهر الجرجاني: "دلائل الإعجاز" فصل: الاستعارة والخاص النادر منها ووجه حسنه.

الخرس مبيّنة والمعاني الخفية بادية جليّة" [1] . فكانت الاستعارة، مثل التشبيه، شكلا من أشكال التصوير والتحريك والتخييل اطّرد استخدامها في القرآن على هذا الأساس وكانت للزمخشري خاصّة بها عناية ومنه إشارة إلى وظيفة الاستعارة الجمالية.

وقد عمد القرآن إلى استعمال الاستعارة بصنفيها: التصريحية والمكنية، إلاّ أنّ الفصل بين هذين الصنفين والاصطلاح عليهما بما يميّز بينهما لم يكن قائما واضحا عند الجرجاني وكذلك شأنه عند الزمخشري [2] . فكان المقصود بالاستعارة، من خلال تعريفها وضرب الأمثلة عليها، هو الاستعارة التصريحية التي يقوم المشبّه به فيها مقام المشبّه المحذوف. أمّا الاستعارة المكنية فيلمّح إليها تلميحا بعيدا. وقد أحسّ بها الزمخشري وكاد يدركها عند تفسير قوله: الذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ". (البقرة / 27) قال: فإن قلت: من أين ساغ استعمال النقض في إبطال العهد؟ قلت: من حيث تسميتهم العهد بالحبل على سبيل الاستعارة لِمَا فيه من ثبات الوصلة بين المتعاهدين، ومنه قول ابن التيهان في بيعة العقبة "يا رسول الله إنّ بيننا وبين القوم حبالا ونحن قاطعوها. وهذا من أسرار البلاغة ولطائفها أن يسكتوا عن ذكر الشيء المستعار ثم يرمزوا إليه بذكر شيء من روادفه فينبّهوا بتلك الرمزة على مكانه، ونحوه قولك: شجاع يفترس أقرانه وعالم يغترف منه الناس.. لم تقل هذا إلاّ وقد نبّهتَ على الشجاع والعالم بأنّهما أسد وبحر..." فهذا الذي قاله الزمخشري ليس إلاّ تعريفا للاستعارة المكنية قبل أوانه. ولِما في الاستعارة المكنية من تلميح وإيحاء ولِما فيها من تشخيص وتخييل وامتداد في التركيب وفي الخيال كانت نسبتها في القرآن أكبر ومناسبات التوقّف عندها أكثر وأطول. وقد ارتأينا أن نوزّعها حسب تواترها إلى معنيين: ما كان تجسيدا للمجرّد وما كان تشخيصا لعناصر الطبيعة. أمّا تجسيد المجرّد فمنه قوله: "وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إلاّ هُوَ" (الأنعام / 24) فأنشأ تجسيدُ الغيب يُشبّه بالمخزن المُقفل، في الزمخشري الصورة الآتية. قال: جعل للغيب مفاتح على طريق الاستعارة لأنّ المفاتح يتوصل بها إلى ما في المخازن المتوثّق منها بالأغلاق والأقفال، ومن علم مفاتحها وكيف تُفتح توصّل

---

(1) "أسرار البلاغة" ص 33.

(2) وسينتصب هذا الفصل بين التصريحية والمكنية مفهوما واصطلاحا في "مفتاح العلوم".

إليها فأراد أنّه هو المتوصّل إلى المغيبات وحده لا يتوصّل إليها غيره [1] . ومن ذلك تجسيد الغضب في قوله "وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الغَضَبُ أَخَذَ الأَلْوَاحَ..." (الأعراف / 154) وقد قرأها بعضهم: (ولمّا سكن عن موسى الغضب) فرأى الزمخشري في ذلك خسارة بلاغية كبيرة، قال: "ولم يستحسن هذه الكلمة ولم يستفصحها كلّ ذي طبع سليم وذوق صحيح إلا لذلك، ولأنّه من قبيل شعب البلاغة وإلا فما لقراءة معاوية بن قرة: (ولما سكن عن موسى الغضب) لا تجد النفس عندها شيئا من تلك الهزّة وطرفا من تلك الروعة" [2] . ومن ذلك قوله: " بَلْ نَقْذِفُ بِالحَقِّ عَلَى البَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإذَا هُوَ زَاهِقٌ" (الأنبياء / 18) قال الزمخشري: "واستعار لذلك (أي لدحض الباطل بالحقّ) القذف والدّمغ تصويرا لإبطاله وإهداره ومحقه فجعله كأنّه جرم صلب كالصّخرة مثلا قذف به على جرم رخو أجوف فدمغه" [3] فكان الجرم وحجمه وصلابته أو رخاوته من خيال الزمخشري، وكان له أن يتمادى في تصوّر مآله وقد سالت دماه وتعالى صراخه.. وهو من باب الترشيح في الاستعارة ومثاله قول الآية: "أولَئِكَ الذِينَ اشْتَرَوْا الضَلاَلَةَ بالهُدَى فَما رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ" (البقرة / 17) [4] .

أمّا المعنى القرآني الثاني الذي وُظّفت فيه الاستعارة المكنية فهو تشخيص عناصر الطبيعة نراها نحن فاقدة العقل والإرادة والحركة ويراها خالقها كائنات حيّة مسؤولة فيعاملها بأسلوب الاستعارة معاملة الأحياء من ذلك تشخيص السماوات والأرض والجبال في قوله: "إنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ وَالجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإنْسَانُ إنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً" (الأحزاب / 72) أو قوله في الليل والنهار: "يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ والنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ" (الأعراف / 54) أو قوله: "وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ" (يس / 37) أو قوله في تشخيص البحار: "وَهُوَ الذِي مَرَجَ البَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَحْجُورًا" (الفرقان / 53) والحجر في تفسير الزمخشري هو ما يقوله المتعوّذ "وهي ههنا واقعة على سبيل المجاز كأنّ كلّ واحد

---

(1) "الكشّاف" ج 2 ص 24 وتشبيه الله هنا بالخزّان يزعج بعض من يكره تشخيص الله ويخشى فيه أن يكون الله مفصولا عن الغيب فصلَ الخزّان عمّا في مخزنه (الكشّاف ج 2 ص 24).

(2) "الكشّاف" ج 2 ص 120.

(3) "الكشّاف" ج 2 ص 565 – 566.

(4) انظر تعليق أبي حيّان الأندلسي في "البحر المحيط" ج 1 ص 72 – 73 وانظر أيضا "الكشّاف" ج 2 ص 382 و ج 3 ص 236 و ج 2 ص 516 وج 3 ص 153.

من البحرين يتعوّذ من صاحبه ويقوله له حجرا محجورا كما قال: لا يبغيـان. جعل كلّ واحد منهما في صورة الباغي علـى صاحبـه فـهو يتعـوّذ منـه، وهـي مـن أحسـن الاستعارات وأشهدها على البلاغة" [1] .

4. 2. 4) الكـنـايـة

هي وجه مـن وجـوه البيـان وشـكل مـن أشـكال التفنّـن في التعبـير، وذلـك باجتناب العبارة الصريحة المشتركة وتوخّي التلميح إلى المقصود ببعض ما يدلّ عليـه، فتكون الكناية بذلك نوعا من أنواع التصويـر والتخييـل. وقـد تعـدّدت في "الكشّـاف" مناسبات التعريف بها وبأنواعها وبفضلها في الخطاب الفنّي عامّـة والقرآنـي خاصّـة. نذكر منها أسلوب التعريض الذي يتّخـذه الوعّـاظ في مخاطبـة الملـوك فيفضـوا إليـهم بالنصيحة بأسلوب التمثيل وعلى لسان الحيوان، ومـن ذلـك القبيـل في القـرآن قصّـة المَلَكَيْن يفدان على داوود في هيئة خصمين يعرضان عليه خصومة فيها تعريـض بظلم ارتكبه داوود وكانت له تسع وتسـعون امـرأة وطلـب امـرأة شـخص ليـس لـه غيرهـا وتزوّجها ودخل بها" [2] . قال أحدهما: "إنَّ هَذَا أخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَـةً وَلِـي نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الخطاب. قال: لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِـكَ إِلَـى نعَاجِهِ" (ص / 23 – 24) قال الزمخشري متسائلا: "فإن قلتَ: لِم جاءت على طريـق التمثيل والتعريض دون التصريح؟ قلتُ: لكونها أبلغ في التوبيـخ مِـن قِبَـل أنّ التـأمّل إذا أدّاه إلى الشعور بالمعرّض به كان أوقع في نفسه وأشدّ تمكّنا مـن قلبـه وأعظـم أثـرا فيه وأجلب لاحتشامه وحيائه وأدعى إلى التنبّـه علـى الخطإ فيـه مـن أن يُبـادِهَ بـه صريحا مع مراعاة حسن الأدب بترك المجاهرة، ألا ترى إلى الحكماء كيف أوصـوا في سياسة الولد إذا وجدت منه هنة منكرة بأن يعرّض له بإنكارها عليـه ولا يصـرّح وأن تُحكى له حكاية ملاحظة لحاله إذا تأمّلها استسمج حال صاحب الحكاية فاستسـمج حال نفسه، وذلك أزجر له، لأنّه ينصب ذلك مثـالا لحالـه ومقياسـا لشـأنه فيتصـوّر قبح ما وجد منه بصورة مكشوفة مع أنّـه أصـون لمـا بـين الوالـد والولـد مـن حجـاب الحشمة" [3] .

---

(1) "الكشّاف" ج 3 ص 96 – 97.

(2) "تفسير الجلالين ص 601.

(3) "الكشّاف" ج 3 ص 366.

وممّا يؤكّد وعي الزمخشري بمزية الكناية التخييلية تحليله لوقع الكناية في النفس من قوله: "فَإِذَا لَقِيتُمُ الذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ" (محمد / 4) فكنّت الآية عن القتل بضرب الرقاب، ولئن كان ضرب الرقبة أدلّ على القتل من غيره من الأعضاء "فإنّ في هذه العبارة من الغلظة والشدّة ما ليس في لفظ القتل لِما فيه من تصوير القتل بأشنع صورة وهو حزّ العنق وإطارة العضو الذي هو رأس البدن وعلوه وأوجه أعضائه. ولقد زاد في هذه الغلظة في قوله تعالى: "فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كلّ بنان" [1].

أمّا أبرز ما استخرجناه من ملاحظات الزمخشري في فصاحة الكناية وتخييلها فنذكر منه دلالة الكناية القرآنية على الندم في قوله: "وأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ فِيهَا" (الكهف / 42). وتقليب الكفّين كناية عن الندم [2]. ومثلها قوله: "ويومَ يعضّ الظالم على يديه يقول يا ليتني اتّخذت مع الرسول سبيلا" (الفرقان / 27) قال الزمخشري: "عضّ اليدين والأنامل والسقوط في اليد وأكل البنان وحرق الأسنان والأُرَم وقرعها كنايات عن الغيظ والحسرة لأنّها من روادفها، فيذكر الرادفة ويدلّ بها على المردوف فيرتفع الكلام به في طبقة الفصاحة ويجد السّامع عنده في نفسه من الروعة والاستحسان ما لا يجده عند لفظ المكنّى عنه" [3]. ومن الكناية عن الإعراض الرّميُ وراء الظهر في قول الآية: "ولمّا جاءهم رسول من عند الله مصدّق لِما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كِتَابَ الله وراء ظهورهم" (البقرة / 101) ومن الكناية عن الشحّ والإسراف قوله: "وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ ولاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ البَسْطِ". (الإسراء / 29) أو قوله: وَقَالَتِ اليَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ (أي هو بخيل) بَل يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ "المائدة / 64) أي هو جواد من غير تصوّر يد ولا غلّ ولا بسط" [4]. ومن الكناية عن النكاح الحلال المسّ، كالذي في قوله: "وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ" (مريم / 20) أو "أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ" (النساء / 43) أو "مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ" (البقرة / 237) ومن الكناية التعبير بالألوان فالبياض كناية عن الخير، والسّواد كناية عن الشرّ في قوله: "يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ" (آل عمران / 106)

---

(1) السّابق ج 3 ص 530 – 531.

(2) "الكشّاف" ج 2 ص 485.

(3) السّابق ج 3 ص 89.

(4) السّابق ج 2 ص 453.

قال الزمخشري متصوّرا سواد الباطل: "نعوذ بالله وبسَعة رحمته من ظلمات الباطل وأهله "[1] . وغير هذا من الكنايات كثير.

لعلّه تبيّن من خلال نظرنا في مباشرة الزمخشري لعلم البيان في القرآن مباشرة فنّية إعجازية أنّه لم يقتصر، كما اقتصر السّابقون، في بيان بلاغة القرآن، على استعراض جملة من النماذج القرآنية في علم البيان من تشبيه ومجاز وكناية. وأنّ الزمخشري قد تأثّر تأثّرا واضحا بعبد القاهر الجرجاني في "أسرار البلاغة" رغم عدم الإحالة عليه [2] ، فتبنّى مفهومه لعلم البيان والأغراض التي حدّدها له، والمنهج الذي توخّاه في تحليله. فاعتبر أنّ استخدام علم البيان بمختلف شعبه في نظم الكلام هو سبيل من أهمّ السبل للارتقاء به من كلام عاديّ جائز خلوّه من علم البيان، إلى كلام فنّي راق يسعى المتكلّم فيه عن طريق المجاز إلى التأنّق في العبارة والإبداع في طرائق التعبير. واعتبر أنّ الخاصّية الفنّية المشتركة بين فروع علم البيان هي انتهاجها سبيل التخييل والتصوير في الكلام، وأنّ الذي فيها من خيال وتخييل هو عامل من أخطر عوامل التأثير والإقناع ورافد من أهمّ روافد الإعجاز [3] . فلم يغب عن الجرجاني، كما ظنّ سيّد قطب، ما في القرآن من تخييل، وما للتخييل من أثر في النفس، فإن لم يبْدُ ذلك ظاهرا في "دلائل الإعجاز" ظهوره في "أسرار البلاغة" فلأنّ الجرجاني في "دلائل الإعجاز" كان ينظّر للإطار الأوسع الذي يتنزّل فيه الإعجاز وهذا الإطار هو النظم أمّا التخييل فبعض النظم إذ كلّ تخييل نظم وليس كلّ نظم تخييلا. ولئن انشغل الجرجاني في "أسرار البلاغة" عن التخييل القرآني فاهتمّ بتخييل الكلام إطلاقا، فإنّ الزمخشري في "الكشّاف" قد تولّى عنه هذه المهمّة، فكان في تحليله للإعجاز التخييلي واعيا بالمصطلح وبأشكال التخييل في القصص القرآني وتشابيهه وكناياته، وواعيا بوظيفة التخييل في خدمة المقاصد القرآنية إذ بفضله

---

(1) السّابق ج 1 ص 453.

(2) انظر في تأثّر الزمخشري بالجرجاني: منير سلطان: "إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة" الإسكندرية 1976 ص ص 178 – 185 وشوقي ضيف: "البلاغة تطوّر وتاريخ". دار المعارف د. ت. ط 7 ص 219 – 243.

(3) نحن لا نؤيّد أحمد أبو زيد على أنّ ركون الزمخشري إلى التخييل كان طريقة في تحليل المجاز القرآني بها يتجنّب ما وقع فيه أسلافه من تمزيق للصورة القرآنية وأنّه مال إلى استعمال مصطلحات "تمثيل" و"تخييل" و"تصوير" عوضا عن مصطلحي الحقيقة والمجاز القاصرَيْن (المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن" الرباط ط. 1. 1986 ص 318.

تتجسّد قدرة الله في الكون جليّة ملموسة ويقوم ثوابه وعقابه ماثلا مبصرا عبرةً لِمَنْ يعتبر.

وضروريّ، في ظنّنا، أن ندرك الفرق الواسع بين كلامنا، نحن اليوم، في الخيال والأسطورة ومعالجتنا لهما وكلام التراث ولا سيّما التراث الدّيني في الخيال ومعالجته له. فالتخييل اليوم في الكتابة شكل من أشكالها الفنّية يستهلكه القارئ استهلاكا فرديا شخصيا فيمنحه ساعةَ القراءة جناحا سحريا ينتزعه من واقعه المادّي ويحلّق به في عالم من الأحلام والرّؤى والغرائب والعجائب فتنشأ عن ذلك لذّة تطول أو تقصر، ولكنّها لذّة وقتية ورحلة ظرفية عابرة في عالم غريب ندخله دخول السيّاح بعد أن نتهيّأ له وندفع الثمن لدخوله والتمتّع به. وعلى نقيض ذلك كان التخييل في القرآن. فالأسطورة القرآنية، وإن كانت من كلام الله، أسطورة جماعية مشتركة، لا يتفرّج عليها المسلم بل يعيشها ويتعهّدها، كلّما كان في النصّ الأصلي ثغرة أو تعميم، بما يتمّمها ويثريها ويحلّيها، فالأسطورة بين واضع النصّ ومفسّره وقارئه وناقله هي قصّة مكتوبة كتابة مشتركة متحرّكة دائمة التجدّد، وهي قصّة راسخة في الواقع نابعة منه وفاعلة فيه، في فكره وقيمه وأخلاقه وسلوكه، وليست مجرّد قصّة عابرة ومتعة وقتية تموت بمجرّد قراءتها. فكان القرآن نصّا مخيّلا، وكان التفسير، بدوره، نصّا مخيّلا، لا يكرّر النصّ المشروح بل يضيف إليه ما قد يكون أمتع منه وأغرب. وبقي ذلك من خصائص النصّ الديني وتفسيره ولم يتسرّب إلى النصّ الشعري في قواعد نظمه ونقده.

وإنّه لمن الممتع اليوم أن نتناول من تفسير القرآن بعض مواضع التخييل الطريفة التي كان المتلقّي يؤكّد فيها عجيب القرآن فيضيف إلى عجيبه ما هو أعجب منه في عالم يمتزج فيه العلوي بالسّفلي والحقيقة بالخيال، ويبطل فيه سلطان العقل ويُزهر فيه سلطان الخوارق والعجائب يؤسّسها النصّ المقدّس ويتعهّدها الخيال الشعري الجماعي بالإثبات والصّقل والإثراء فتتناقلها الأجيال حيّة متجدّدة على الدوام.

من أعاجيب العالم العلوي

– وصف العرش الإلاهي انطلاقا من الآية: "الذِينَ يَحْمِلُونَ العَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ" (غافر / 7).

جاء في تفسير الزمخشري: "وقيل خلق الله العرش من جوهرة خضراء وبين القائمتين من قوائمه خفقان الطير المسرع ثمانين ألف عام، وقيل حول العرش سبعون ألف صفّ من الملائكة يطوفون به مهلّلين مكبّرين ومن ورائهم سبعون ألف صفّ قيام قد وضعوا أيدهم على عواتقهم رافعين أصواتهم بالتهليل والتكبير، ومن ورائهم مائة ألف صفّ قد وضعوا الأيمان على الشمائل ما منهم أحد إلاّ وهو يسبّح بما لا يسبّح به الآخر..." [1].

– في وصف النّار ترهيبا انطلاقا من قوله: "تَلْفَحُ وُجُوهَهُمُ النَّارُ وَهُمْ فِيهَا كَالِحُونَ" (المؤمنون / 104)

قال الزمخشري: "وروي عن النبيّ (ص) أنّه قال: تشويه النّار فتقلص شفته العليا حتّى تبلغ وسط رأسه وتسترخي شفته السفلى حتّى تبلغ سرّته" [2] وقال: الذِينَ كَفَرُوا وصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللهِ زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ العَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ" (النحل / 88).

قال الزمخشري: "وقيل في زيادة عذابهم حيّات أمثال البخت وعقارب أمثال البغال تلسع إحداهنّ اللّسعة فيجد صاحبها حمتها أربعين خريفا، وقيل يخرجون من النّار إلى الزمهرير فيبادرون من شدّة برده إلى النّار" [3] .

– في وصف الجنّة ترغيبا، انطلاقا من قوله: "فأمّا الذِينَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصّالحات فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ" (الروم / 15). قال الزمخشري: "ورُوي إنّ في الجنّة أشجارا عليها أجراس من فضّة، فإذا أراد أهل الجنّة السّماع بعث الله ريحا من تحت العرش فتقع في تلك الأشجار فتحرّك تلك الأجراس بأصوات لو سمعها أهل الدنيا لماتوا طربا" [4] .

وقال: "الذِينَ يَرِثُونَ الفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" (المؤمنون /11). قال الزمخشري: رُوي أنّ الله عز وجلّ بنى جنّة الفردوس لبنة من ذهب ولبنة من فضة، وجعل خلالها المسك الأذفر، وفي رواية: ولبنة من مسك مذري، وغرس فيها من

---

(1) "الكشّاف" ج 3 ص 415 وانظر ج 3 ص 501 – 502 و ج 2 ص 553.

(2) السّابق ج 3 ص 43.

(3) "الكشّاف" ج 2 ص 434 وانظر ج 3 ص 127.

(4) السّابق ج 3 ص 217.

جيّد الفاكهة وجيّد الريحان" [1] . وقد وظّف أبو العلاء هـذا الخيـال الديـني أحسـن توظيف في رسالة الغفران.

– في وصف خلق آدم انطلاقا من قول الملائكة: "قالوا أتجعل فيها من يفسد ويسفك الدّماء".

روى الطبري عن خبر مرفوع إلى ابن عبّاس قال: ".. بعث (الله) جـبريل إلى الأرض ليأتيه بطـين منـها فقـالت الأرض إنّـي أعـوذ بـالله منـك أن تنقـص منّـي أو تشينني، فرجع ولم يأخذ، وقال: ربّ إنّها عاذت بك فأعذتها، فبعث الله ميكـائيل فعاذت منه فأعاذها... فبعث ملك الموت فعاذت منه فقال وأنا أعـوذ بـالله أن أرجـع ولم أنفّذ أمره، فأخذ من وجه الأرض وخلط فلم يأخذ من مكان واحد وأخذ من تربـة حمراء وبيضاء وسوداء فلذلك خرج بنو آدم مختلفين فصعد به فبلّ التراب حتّـى عـاد طينا لازبا واللازب هو الذي يلتصق بعضه ببعض ثـم تـرك حـين أنتـنَ وتغـيّر وذلـك حين يقول (من حما مسنون) .. فخلقه الله بيديه لكيلا يتكـبّر ابليـس عنـه.. فخلقـه بشرا فكان جسدا من طين أربعين سـنة مـن مقـدار يـوم الجمعـة فمـرّت بـه الملائكـة ففزعوا منه لما رأوه وكان أشدّهم فزعا ابليس فكان يمرّ فيضربه فيصـوّت الجسـد كمـا يصوّت الفخّار وتكون له صلصلة فذلك حين يقول (من صلصال كالفخّار) ويقـول لأمـر ما خلقتَ ودخل من فيه فخرج من دبره فقال للملائكة: لا ترهبوا من هذا فـإنّ ربّكـم صمد وهذا أجوف.. فلمّا نفـخ فيـه الـروح فدخـل الـروح في رأسـه عطـس فقـالت لـه الملائكة قلْ الحمد لله فقال الحمد لله فقال له الله رحمك ربّك. فلمّـا دخـل الـروح في عينيه نظر إلى ثمار الجنّة فلمّا دخل في جوفـه اشـتهى الطعـام فوثـب قبـل أن تبلـغ الروح رجليه عجلان إلى ثمار الجنّـة فذلـك حـين يقـول (خُلِـقَ الإنْسَـانُ مِـنْ عَجَـلٍ) (البقرة / 30) وأضاف الزمخشـري قـال: قيـل خلقـه الله تعـالى في آخـر النـهار يـوم الجمعة قبل غروب الشمس فأسرع في خلقه قبل مغيبها". وقال في آدم وحـوّاء: قيـل كان لباسهما الظفر فلمّا أصابا الخطيئـة نـزع عنـهما وتركـت هـذه البقايـا في أطـراف الأصابع [2] .

---

[1] السّابق ج 3 ص 27.

[2] الطبري "جامع البيان" ج 1 ص 160 و"الكشّاف" ج 2 ص 573 و ج 557.

من خوارق الأنبياء

من خوارق الأنبياء وأمارات نبوّتهم تدخّل العالم العلوي لمؤازرتهم وإقناع الناس بصدق رسالتهم، والخيال الجماعي في هذا خصبٌ وواسع نكتفي منه بما بدا لنا أغرب من غيره.

ففي خوارق الرسول قدرته على التمييز بين الصادقين والمنافقين انطلاقا من قوله: و"وَلَوْ نَشاءُ لأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتُهُمْ" (محمد / 30) قال الزمخشري: "وعن أنس رضي الله عنه "ما خفي على رسول الله (ص) بعد هذه الآية شيء من المنافقين كان يعرفهم بسيماهم، ولقد كنّا في بعض الغزوات وفيها تسعة من المنافقين يشكوهم الناس، فناموا ذات ليلة وأصبحوا وعلى جبهة كلّ واحد منهم مكتوب هذا منافق" [1].

– ومن ذلك انضمام الملائكة إلى صفوف المسلمين في محاربة الكفّار انطلاقا من قوله تعالى: "إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ إِنِّي مُمِدُّكُمْ بِأَلْفٍ مِنَ المَلاَئِكَةِ مُرْدَفِينَ..." (الأنفال / 9) قال الزمخشري: فإن قلتَ هل قاتلت الملائكة يوم بدر؟ قلتُ: اختُلِف فيه فقيل: نزل جبريل في يوم بدر في خمسمائة ملك على الميمنة وفيها أبو بكر، وميكائيل في خمسمائة على الميسرة وفيها عليّ بن أبي طالب في صور الرجال عليهم ثياب بيض وعمائم بيض وقد أرخوا أذنابها بين أكتافهم فقاتلت... وعن أبي جهل أنّه قال لابن مسعود من أين كان ذلك الصوت الذي كنّا نسمعه ولا نرى شخصا؟ قال: من الملائكة، فقال أبو جهل: هم غلبونا لا أنتم. وروي أنّ رجلا من المسلمين بينما هو يشتدّ في إثر رجل من المشركين إذ سمع صوت ضربة بالسّوط فوقه فنظر إلى المشرك قد خرّ مستلقيا وشُقّ وجهه، فحدّث الأنصاري رسول الله (ص) فقال: صدقتَ ذاك من مدد السّماء. وعن أبي داود المازني: تبعتُ رجلا من المشركين لأضربه يوم بدر فوقع رأسه بين يديّ قبل أن يصل إليه سيفي، وقيل لم يُقاتِلوا وإنّما كانوا يكثرون السواد ويثبتون المؤمنين، وإلاّ فملك واحد كاف في إهلاك أهل الدنيا كلّهم. فإنّ جبريل عليه السلام أهلك بريشة من جناحه مدائن قوم لوط، وأهلك بلاد ثمود قوم صالح بصيحة واحدة" [2].

---

[1] "الكشّاف" ج 3 ص 537.

[2] "الكشّاف" ج 2 ص 145 – 146.

ومن طريف ما نسج الخيال في قصّة موسى أنّ فرعون لمّا قال لهامان: فَـأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلهِ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ مِـنَ الكَاذِبِينَ" (القصص / 38) "أنّ فرعون ارتقى فوقه فرمى بنشابة نحو السماء فأراد الله أن يفتنهم فردّت إليه وهي ملطوخة بالدمّ، فقال: قد قتلت إله موسى فعندها بعث الله جبريل عليه السلام لهدمه. قال الزمخشري: والله أعلم بصحته.. وإن صحّ ما حكى من رجوع النشابة إليه ملطوخة بالدّم فتهكّم به بالفعل كما جاء التهكّم بالقول في غير موضع من كتاب الله بنظرائه من الكفرة..." [1] .

– ومن ذلك إضافات الخيال في عصا موسى تتحوّل ثعبانا انطلاقا من قوله: "فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ" (الأعراف / 107) قال الزمخشري: ".. وروي أنّه كان ثعبانا ذكرا أشعر فاغرا فاهُ بين لِحيَيْهِ ثمانون ذراعا، وَضَعَ لحيه الأسفل في الأرض ولحيه الأعلى على سور القصر، ثمّ توجّه نحو فرعون ليأخذه فوثب فرعون من سريره وهرب وأحدث، ولم يكن أحدث قبل ذلك وهرب الناس وصاحوا، وحمل على الناس فانهزموا فمات منهم خمسة وعشرون ألفا قتل بعضهم بعضا ودخل فرعون البيت وصاح: يا موسى خذه وأنا أؤمن بك وأرسل معك بني اسرائيل. فأخذه موسى فعاد عصا" [2] . وغير هذا في خوارق الأنبياء كثير.

من التعجيب الجنسي

نختم هذه النماذج القليلة من الخيال الديني الفسيح بأمثلة من التعجيب الجنسي يثيرها النصّ القرآني فيتوسع فيها الخيال فتكون من أدعى الأسباب إلى تحريك السواكن. نذكر من ذلك قصة هاروت وماروت مع الزهرة. وقد أوردها الطبري في روايات مختلفة منها أن هاروت وماروت، وهما من الملائكة، طعنا على أهل الأرض في أحكامهم فقيل لهما إني أعطيت ابن آدم عشرا من الشهوات فيها يعصونني قال هاروت وماروت ربّنا لو أعطيتنا تلك الشهوات ثمّ نزلنا لحكمنا بالعدل، فقال لهما اِنزلا فقد أعطيتكما تلك الشهوات العشر فاحكما بين الناس، فنزلا ببابل دباوند، فكانا يحكمان حتّى إذا أمسيا عرجا، فإذا أصبحا هبطا، فلم يزالا كذلك حتّي أتتهما امرأة تخاصم زوجها فأعجبهما حسنها واسمها بالعربية

---

(1) السّابق ج 3 ص 178 – 179.

(2) السّابق ج 2 ص 101.

الزهرة وبالنبطية بيذخت واسمها بالفارسية أناهيذ، فقال أحدهما لصاحبه إنّها لتعجبني فقال الآخر قد أردت أن أذكر لك فاستحييت منك فقال الآخر هل لك أن أذكرها لنفسها قال نعم ولكن كيف لنا بعذاب الله قال الأخر إنّا نرجو رحمة الله، فلما جاءت تخاصم زوجها ذكرا إليها نفسها فقالت لا حتّى تقضيا لي على زوجي فقضيا لها على زوجها ثم واعدتهما خربة من الخرب يأتيانها فيها فأتياها لذلك، فلمّا أراد الذي يواقعها قالت ما أنا بالذي أفعل حتّى تخبراني بأيّ كلام تصعدان إلى السّماء وبأيّ كلام تنزلان منها فأخبراها فتكلّمت فصعدت فأنساها الله ما تنزل به فبقيت مكانها وجعلها الله كوكبا فكان عبد الله بن عمر كلّما رآها لعنها وقال هذه التّي فتنت هاروت وماروت، فلمّا كان اللّيل أرادا أن يصعدا فلم يستطيعا فعرفا الهلك فخيّرا بين عذاب الدنيا والأخرة فاختارا عذاب الدنيا فعلّقا ببابل فجعلا يكلّمان الناس كلامهما وهو السّحر. وفي رواية أخرى أنّ الزهرة قد نزلت عليهما في أحسن صورة امرأة تخاصم فأتتهما فكشفا لها عن عورتهما وإنّما كانت شهوتهما في أنفسهما ولم يكونا كبني آدم في شهوة النساء ولذّتها فلما بلغا ذلك واستحلاه (هكذا) وافتتنا طارت الزهرة فرجعت حيث كانت.." [1].

– ولقد تناول القرآن النكاح والمباشرة الجنسية في عدّة آيات تشريعية، ولكنّه كان متّخذا في هذه المعاني أسلوب الكناية والتلميح، فكان التفسير مناسبة للتصريح بمواضع الكناية وقصّ الأخبار فيما يحلو للقارئ اكتشافه في هذا المجال. من ذلك توضيح قوله: "فاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ في المَحِيضِ (البقة 222) قال الزمخشري: وبين الفقهاء خلاف في الاعتزال فأبو حنيفة وأبو يوسف يوجبان الاعتزال ما اشتمل عليه الإزار ومحمّد بن الحسن لا يوجب إلا اعتزال الفرج. وروى محمّد حديث عائشة رضي الله عنها أنّ عبد الله بن عمر سألها هل يباشر الرجل امرأته وهي حائض: فقالت: تشد إزارها على سفلتها ثم ليباشرها إن شاء. وما روى زيد ابن أسلم "أنّ رجلا سأل النبيّ (ص) ما يحلّ لي من امرأتي وهي حائض؟ قال: لتشدّ عليها إزارها ثم شأنك بأعلاها" ثم قال: وهذا قول أبي حنيفة، وقد جاء ما هو

(1) "جامع البيان" ج 1 ص 363 – 365.

أرخص من هذا عن عائشة رضي الله عنها أنّها قالت: يجتنب شعار الدم وله ما سوى ذلك" [1].

– أمّا ما تعلّق بشأن المرأة في الجنّة فإن التلميح إلى التمتّع بها كان بدون شكّ عنصرا عامّا من عناصر الترغيب في الآخرة فإذا قال القرآن: مثلا: "أَصْحَابُ الجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا وأَحْسَنُ مَقِيلاً" (الفرقان / 24) أو قال: "إنّ أَصْحَابَ الجنَّةِ اليَوْمَ فِي شُغُلٍ فَاكِهُونَ" (يس / 55) فَهِمَ المسلمون أنّ شغل أهل الجنّة إنّما يكون في افتضاض الأبكار، وفهموا أنّه لا نوم في الجنّة ولا مقيل "وإنّما سُمّي مكان دَعَتِهم واستراحهم إلى الحور مقيلا على طريق التشبيه" وإذا نُعت مقيلهم بلفظ (الأحسن) فإنّما هو "رمز إلى ما يتزيّن به مقيلهم من حسن الوجوه وملاحة الصور" [2].

---

(1) "الكشّاف" ج 1 ص 361 – 362 وغير ما تعلّق بالزواج والطلاق كثير. انظر مثلا "الكشّاف" ج ص 517 و ج 1 ص 372 و ج 3 ص 271 – 272 وص 150 – 151 وص 274.

(2) "الكشّاف" ج 3 ص 89.

والحاصل من دراستنا للإعجاز أنّ القرآن، باعتباره نصّا سماويا، قد حرص على الفوز بصفات الكمال فلم يقنع من اللّغة، في الدّعوة إلى الدّين، بمطلب التّبليغ والإفهام والإيضاح بل ارتقى إلى مطلب في اللّغة لا يصبو إليه إلا الخاصّة من رجالها من ذوي الذوق، فشاء أن يكون نصّا بديعا تتحوّل الحروف فيه إذا نظمها الناظم ونطق بها الناطق من هواء ملفوظ إلى سحر منفوث تخفق له القلوب وتهتزّ له النفوس. وشاء أن يكون في جماله وهيبته على صورة تقف دونها فصاحة الفصحاء من بني البشر، وأن يكون في ذلك الدليل على نبوّة النبيّ وصدق رسالته. فأحدث القرآن بذلك، في مجال الإبداع اللّغوي، الطفرة التي لم يكن العرب قد أعدّوا لها العدّة أو تهيّأ لهم في البحث الفنّي واللّغوي من الثوابت والمعارف ما يعينهم على الاستجابة لأوامر القرآن في الردّ على معارضيه وبيان الدليل على إعجاز القرآن.

وأمّا الذي وجّه القرآن إليه فاصطبغت به دراسة الإعجاز شيئا فشيئا حتّى بلغت الذروة مع الجرجاني فالزمخشري في تمشّ قرآني إسلاميّ انعدمت صلته، أو كادت، بالنصوص الأرسطية في فنّي الشعر والخطابة، فهو أنّ الإعجاز، وإن جاز أن يكون في غير اللغة، إعجاز لغويّ أوّلا وقبل كلّ شيء، وأنّ سرّ الإبداع، وإن جاز سبره في ردود فعل المتلقّي، في إعجابه واهتزازه واعتناقه الإسلام بعد كفره... كامن أساسا في نظم الكلام على هيئة مخصوصة، وأنّ الإبداع في النظم خاضع لثنائية القاعدة والخروج عن القاعدة. فالقرآن خارج عن العادة ولكنّه منظوم بلسان عربيّ مبين ولم يكن العرب حريصين على بيان فرادة القرآن حرصهم على بيان عربيّته. ذلك أنّ حريّة المبدع، مهما اتّسعت، هي حرّية مقيّدة بقانون. ولولا التزام المبدع بحدّ أدنى من الضوابط اللّغوية المشتركة لتعذّر عليه إنجاز الوظيفة الأساسية التي من أجلها كانت اللّغة وهي وظيفة التواصل والإفهام، وليس للإبداع أن يرتقي إلى درجة التأثير والتعجيب دون المرور بدرجة التبليغ والإفهام. فإذا ألحّ المسلمون على عربية القرآن فإنّهم إنّما يلحّون على أنّه نظم ذو معنى أوّلا وذو وقع ثانيا [1].

أمّا التصنيف في إعجاز القرآن فليس فيه، حسب علمنا، المرجع الجامع، وإنّما اهتمّت كتب الإعجاز بصرف النظر عن نسبة أصحابها المذهبية، بجانب دون آخر من جوانب الموضوع المتعددة. فاتّجه بعضها إلى بيان مفهوم الإعجاز فيم يكون،

---

[1] وهذا طبعا بالإضافة إلى أنّهم يوفّرون بذلك شرطا لازما في التحدي وهو شرط أن يشترك القرآن ومعارضوه في امتلاك أداة التباري وهي اللّغة العربية.

وما يكون حجمه، ومواطنه وصفاته... وذهب بعضها الآخر إلى دراسة الإعجاز دراسة بلاغية تكتفي منه بمجرّد استعراض المظاهر البلاغية القرآنية والاستشهاد عليها بما يدلّ على توخّي القرآن نهج البلاغة، وارتقى بعضها الآخر بدراسة الإعجاز إلى مستوى البحث الأسلوبي فنزّل القرآن في إطار الكلام السّامي والتزم بالبحث في الأساليب التي بها تميّز القرآن حتّى كان له ذلك النظم البديع والمقام الرفيع، ومع هذا الصنف من الدرس يبلغ النظر في الإعجاز درجة من النضج كان الباحث المسلم فيها واعيا بأنّ "أدبيّة" النصّ القرآني هي مطلبه وأنّ إقامة الحجّة الماديّة اللّغوية على تلك الأدبية هو منهجه وسبيله.

ولقد حرصنا في هذا الباب الثالث الذي خصّصناه للإعجاز على عدم الاقتصار على المصنّفات المفردة لإعجاز القرآن، فحاولنا، سعيا منّا إلى الإحاطة، أن نستعين بالتفاسير وغيرها لمحاصرة الإعجاز في جميع تجلّياته ففرض البحث علينا عَلَمَين متكاملين لم يعرف درس الإعجاز لهما نظيرا في اكتمال الرؤية وسعة الاطّلاع وعمق النظر، وهما عبد القاهر الجرجاني منظّرا للنظم في "دلائل الإعجاز" والزمخشري محقّقا للمشروع النظري في "الكشّاف" تحقيقا التبس فيه الإعجاز بمشاغل التفسير واحتاج منّا إلى تخليص وتشذيب وترتيب. وإنّه لا يسعنا في هذه الحوصلة إلاّ أن نلفت إلى المسائل الهامّة الآتية:

ضرورة التمييز في مجال البحث الأسلوبي الإعجازي بين مسلكين مختلفين متكاملين: أحدهما منهج إحصائي كمّي يتولّى النظر، بصفة هيكلية، في العلاقات المختلفة القائمة بين عناصر الكلام في النصّ فيشير إلى مواضع التشابه والاختلاف ومواضع الاطّراد والانفراد ليثبت أنّ النصّ، في معالجة المعاني، يتّخذ له أسلوبا معيّنا، ويميل في آداء المعاني إلى أشكال من نظم الكلام يفضّلها عمّا سواها فتمثل فيه إحدى خصائصه الأسلوبية. وقد أنجز المسلمون هذا الضرب من الإعجاز الكمّي في المادّة اللّغوية القرآنية في عدد حروفها وألفاظها ومواقعها من النصّ، ونبّهوا، في المعجم القرآني وتراكيبه إلى ما تواتر منه أو تلازم أو غاب أو حضر، إلا أنّ هذا الضرب من الملاحظات الكمية، على أهميّتها، قليل، عَرَضيّ، قلّما نزّله أصحابه في إطار البحث الأسلوبي. وعلى نهج القدامى سارت العديد من الدراسات الحديثة المفيدة في المعجم القرآني، ولكنّ القرآن ما زال في حاجة إلى هذا النوع من البحوث الاحصائية المساعدة على كشف أسلوبه.

أما المسلك الثاني في البحث الإعجازي فليس إحصائيا كمّيا بل هو ناظر في التركيب القرآني متتبّع لنظمه يتناوله تناولا تمجيديا فيه إقرار بأنّ النص القرآني هو المقال الأنسب للمقام، فهو النظم المتميّز والمتاز في ما عالجه من المعاني، يتفانى المفسّر في إبراز مظاهر البلاغة والجمال فيه التي يعجز البشر عن الإتيان بمثلها ويعزّ إلا على أهل العلم الوقوف على دفائنها.

وهذا الضرب من التحليل يواجه على الأقلّ قضيّتين:

أمّا القضية الأولى فكانت محلّ خلاف بين الإعجازيين، والتبست عندهم بلباس الفصاحة فتفرّقوا بين قائل بأن لا وجود في القرآن إلا للأفصح، وقائل بأنّ في القرآن فصيحا وأفصح منه. ومدار هذه القضية ظاهرة أسلوبية بارزة في النصّ القرآني هي ظاهرة التكرار يتولّى القرآن فيها تناول المعنى الواحد في مواضع مختلفة بصيغ متشابهة متقاربة تتفاوت فروق النظم فيها، وقد تبلغ أحيانا حد التماثل. وكان التفكير الإعجازي في ذلك بين منزعين قد يتجاذبان الرجل الواحد فيجعل نفسه عرضة للتناقض بأن يعتنق هذا الرأي هنا، وخلافه في موضع آخر.

أمّا المنزع الأوّل فمنطلق من مبدإ بلاغيّ لا جدال فيه وهو أن المعنى الواحد يمكن للمتكلّمين أن يعبّروا عنه بطريقة واحدة فلا تكون تلك العبارة المشتركة من الفنّ والإبداع في شيء، وأنّ من سبل الفرادة والتأنّق والإبداع إذا تناول المتكلّم معنى كان غيره قد تطرّق إليه أو كان هو نفسه قد تعرّض إليه أن ينوّع في العبارة ويجدّد في الصياغة حتّى يوافق ما في نفس قارئه من ميل إلى الطريف العجيب ونفور من المعاد الرتيب، وإذا كان ذلك كذلك في القرآن عُدّت الصيغ القرآنية المختلفة في الدلالة على المعنى الواحد صيغا مترادفة في الفصاحة.

أمّا المنزع الثاني فإنّه، على خلاف الأوّل، لا يقول بالترادف بين التعابير المختلفة عن المعنى الواحد مهما تشابهت. فليس للمعنى الواحد عنده سوى نظم واحد يدلّ عليه، وأنّ الفروق في النظم مهما كانت طفيفة حقيرة خارجةٌ بالكلام من معنى إلى معنى آخر غيره، وأن ليس للمقام الواحد إلا المقال الأوحد هو المقال القرآني فإن خفيت على الرجال أمثال تلك الدقائق فإنّ الزمخشري قد حرص في تفسيره على تتبّعها تقديما وتأخيرا زيادة وحذفا.. مقترحا لألطف التغييرات في النظم أدقّ المعاني المبرّرة له فكان ذلك عنده أعظم وجوه الإعجاز.

والخلاف بين المنزعين متعلّق، في الحقيقة، بتصوّر مختلف للمعنى، بين موقف متسامح في المعنى يقنع فيه بالالتزام بالبنية المعنوية العميقة تتشكّل في النظم على صور تعبيرية متقاربة ضامنة لحدّ أدنى من الإفادة مشترك بينها، وبين موقف متشدّد في المعنى يطالب النصّ الفنّي وقارئه بما لا يطالب به النصّ العاديّ وقارئه، ففي القرآن صناعة ورياضة ودراية بالوسائل الظاهرة والخفيّة في آداء المعنى تستوجب من قارئه الحفر عليها والتعوّد على مكامنها والانتهاء إلى مقاصدها العجيبة التي لا تدركها العين المجرّدة. وعلى هذا الأساس بنى الجرجاني مفهومه للنظم، وعلى هذا المنهج سار الزمخشري إلا فيما خانته الفطنة فيه فمال فيه إلى القول بالترادف وتنويع العبارة.

أمّا القضية الثانية فمتعلّقة بالأولى ومتولدة منها. ومدارها التساؤل عن مدى توفيق العرب في محاصرة الإعجاز، وقدرتهم على السيطرة عليه والاستدلال له والإقناع به.

وفي هذه المسألة يحسن الفصل بين موقفين مختلفين:

موقف نظريّ، ألحّ عليه حمّادي صمّود ونزّله من مقاله في النظم في جملة الخواتم التي أفضى إليها البحث [1]. وقد استند فيه خاصّة إلى الباقلاّني الذي أبطل أن يُوفّق البحث في الإعجاز إلى إقامة علم فيه يحدد مسالكه ويضبط قواعده ويكشف عن أدواته كشفا تتوفّر معه لمن شاء معارضةُ القرآن ويكون في ذلك مَثَله كمثل الذي يأخذ نفسه بنظم الشّعر باعتماد علم الشّعر وعموده. فالنظم القرآني نظم يتيم لا نظير له ولا قدرة للناس على معارضته ووضع القواعد المتيحة للنهج على منواله [2].

والحقيقة أنّ الأمور لا يمكن أن تكون إلا كذلك، لأنّ وضع العلم وضبط القواعد وتحديد الشروط لا يمكن أن يمثّل إلا إطارا نظريا عامّا مشتركا مساعدا على حسن الإنتاج والإنجاز. أما الإنجاز فلا يمكن أن يكون إلا مفردا مهما وضحت القواعد ورسخ العلم، فالقرآن لا يمكن أن يشبهه كلام سواه، ولو أشبهه لكان إيّاه أو كان سلخا له ونسخا كالمعارضات المنسوبة إلى مسيلمة وغيره أمّا الشعر، فرغم انتصاب عموده في أوزانه وأغراضه ومعانيه فإنّه ما انفكّ متنوّعا وإن ضاقت مسالكه

(1) د. حمّادي صمّود "النقد وقراءة التراث.." ص 85.

(2) المصدر السّابق ص 68 – 69 ومما لخّص به الأستاذ حمادي صمّود فكرة الباقلاّني قوله: "فغاية البحث في الإعجاز أن تبقى أسبابه مجهولة وأبوابه موصدة وطريقه مقطوعة..".

وتعدّدت سبل الأخذ والسّرقة والانتحاء فيه... ولذلك فإنّ التعرّف للأشكال البلاغية المستخدمة في القرآن لا يعني حتما إدراكا لأسرار الإعجاز أو قدرة عليه.

وقد نبّه التراث الإعجازي إلى أنّ الدراية بالفصاحة شرط ضروري ولكنّه غير كاف لإدراك الإعجاز [1] .

فلم يبق حينئذ إلا الموقف الثاني وَهُوَ لا ينظّر للإبداع، فشروطه العامّة معروفة، وإنّما يقتفي أثر الإنجاز القرآني محاولا بالاعتماد على النظم أن يعلّل ما في الكلام من روعة ووقع وأن يبرّر ما فيه من دقيق الفوارق التركيبية بألطف ما يناسبها من عميق المقاصد والمعاني. ولقد توخّى الجرجاني في ذلك سبيل معاني النحو، واقتفى الزمخشري أثره فيه، والتزما في ذلك منهجا فيه من الاطّراد ويسر المأخذ في الظاهر ما يبعث على الشكّ في نجاعته. ذلك أن الإعجاز في قول الآية "واشتعل الرأس شيبا" إنّما هو في أن ينحو النظم نحو الجملة الفعلية بإسناد الاشتعال إلى الرأس إسنادا مجازيا ونصب (الشيب) على التمييز [2] وأنّ الإبداع في قول البحتري:

وسَأَسْتَقِلُّ لَكَ الدُّمُوعَ صَبَابَةً وَلَوَ أنَّ دِجْلَةَ لِي عَلَيْكَ دُمُوعُ (الكامل)

قد شابه السّحر: في (لي عليك دموع) "وإنّ ذلك من أجل تقديم (لي) على (عليك) ثم تنكير الدموع" [3] والمحرج في الاستدلال بالنحو على الإعجاز خاصّة والإبداع عامّة أنّ أشكال النظم المعروفة من تقديم وتأخير وفصل ووصل وتعريف وتنكير... هي مكمن الإعجاز في نظم دون نظم وسياق دون سياق، ولو كمن السرّ فيها جميعا ودائما لاستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون. وقد أقرّ الجرجاني بضعف الحيلة في الإقناع بمكامن الإعجاز النحوي لأنّ الأمر فيه موكول إلى الذات المتلقّية وما وهبها الله من قدرة على الحسّ والتذوّق. وإذا بالدليل على الإعجاز في الصفحات الأخيرة من بحث الجرجاني المطوّل لا يكمن في مادّة النصّ اللّغوية بقدر ما هو في "الذوق والإحساس الروحاني" [4]. قال الجرجاني: "فإذا رأوا التنكير يكون فيما لا يُحصى من المواضع ثم لا يقتضي فضلا، ولا يوجب مزيّة، اتّهمونا في دعوانا ما ادّعيناه لتنكير (الحياة) في قوله: "ولكم في القصاص حياة" من أنّ له حسنا ومزيّة،

---

(1) انظر في هذا المعنى فصل: القول بالصرفة ص 394 من هذا العمل.

(2) "دلائل الإعجاز" ص 301.

(3) السّابق ص 421 والأمثلة على ذلك عديدة في غضون هذا العمل.

(4) انظر فصل: صعوبة محاصرة الإعجاز وإقامة الدليل عليه ص 426.

وأنّ فيه بلاغة عجيبة، وظنّوه وهما منّا وتخيّلا، ولسنا نستطيع في كشف الشـبهة في هذا عنهم... فليس الداء فيه بالهيّن، ولا هـو بحيـث إذا رمتَ العـلاج منـه وجـدت الإمكان فيه مع كلّ أحد مسعفا، والسّعي منجحا، لأن المزايا التي تحتاج أن تعلّمـهم مكانها، وتصوّر لهم شأنها، أمور خفيّة، ومعان روحانية، أنت لا تسـتطيع أن تنبّـه السّامع لها، وتحدث له علما بها، حتّى يكون مهيّئا لإدراكها، وتكـون فيـه طبيعـة قابلة لها، ويكون له ذوق وقريحة يجد لهما في نفســه إحساسا بـأنّ مـن شـأن هـذه الوجوه والفروق أن تعرض فيها المزيّة على الجملة...." [1] .

---

(1) "دلائل الإعجاز" ص 419 – 420.

الخاتمـــــة

إن الأمر متعلّق في هذا المقام بتبيّن أهمّ صفات هذا البحث وأبرز المسائل التي عالجها والنتائج التي أفضى إليها والأسئلة التي أثارها فاستوفاها والتي طرحها فبقيت معلّقة تنتظر لتشعّبها أو تعقّدها أن تتضافر جهود الدّارسين عليها وقد لا يفوزون منها إذا تعلّقت بالكلام في تأويله وبيانه إلا بدوام طرح السّؤال. ولقد حرصنا في غضون هذه الدراسة كلّما تناولنا معنى من المعاني أو فصلا من الفصول أو بابا من الأبواب أن نستخلص بعد الوصف والتحليل جملة من النتائج الجزئيّة وأن نبدي جملة من الملاحظات الفرعيّة تُطلب في مواضعها ولا يتسنّى لنا في هذا المقام إلاّ الاقتصار على أهمّها.

لقد حازت العلاقة الثنائية بين النصّ واللّغة من الاعتبار في الدراسة النقدية المعاصرة ما دفعنا إلى مساءلة التراث في حيّز من المعرفة كان فيه للنصّ وللغة وللقراءة المحلّ الأرفع، يحدونا أمل الظفر بتجربة ثريّة طريفة في التعامل مع النصّ. فكان توجّهنا إلى دراسة التفسير الإسلاميّ. وكان تفسير القرآن، من هذه الزاوية اللّغوية، نموذجا كاملا متنوّعا قد مكّننا من دراسة النصّ من جهات متعدّدة: فالنصّ المفسر حامل لنصوص كثير نصنّفها على الأقلّ ثلاثة أصناف: النصّ المستهدف المفسَر البلثّ وهو، هنا النصّ القرآني، ونصّ المفسير وهو في الوقت نفسه متلقّ للنصّ المشروح وباثّ لنصّه الشارح، ونصوص غير المفسّر من المفسّرين التي تؤيّد شرحه أو تخالفه أو تناقضه. فمكّننا تعدّد القرّاء للنصّ الواحد واختلاف مذاهبهم ومطالبهم من دراسة

مناهج التفسير في علاقتها باللّغة، منبّهين إلى مواضع التباين بينها ومواضع التوافق، وكان ذلك موضوعَ الباب الأوّل من هذا البحث. وأملى علينا اختلاف المتلقين في فهم النظم القرآني وتأويله أن نخصّص الباب الثاني للنظر في أسباب اختلاف التأويل. أمّا الباب الثالث فقد تناول قضيّة لغويّة لا تتّصل بشرح المعاني بقدر ما ترتبط بوقع الأسلوب القرآني في النفس المتلقّية بجمال نظمه وسحر تأليفه.

فنهضت اللّغة من خلال تفاسير القرآن بجميع الأعباء المناطة بعهدتها، فهي في صنعة الله الباثّ أداة تعبير وأداة تأثير لأنّ القرآن نصّ مخبر ونصّ فنّيّ مؤثّر معجز. وهي في صنعة المفسّر المتلقّي أداة تحليل وحيلة من حيل التأويل. فكانت اللّغة جهاز البثّ والتلقّي للوفاء بالمستويّين المتداخلين اللّذين يتّصف بهما الكلام الفنّي، والخطاب الدّيني هنا شكل من أشكاله، وهما مستويَيْ التبليغ والبلاغة. وهذه القضايا التي تثيرها اللّغة في علاقتها بالخطاب القرآني، ربّما كانت في جانب من جوانبها محلّ اهتمام في بعض المصنّفات أو المقالات أمّا الإحاطة بها جميعا من جهة كونها قضايا الكلام اللّغوية فعنصر من عناصر الطرافة في هذا البحث.

أمّا الباب الأوّل المتعلّق بمناهج التفسير، فالمستخلص منه أنّ المسلمين قد اعتبروا القرآن كلامَ الله، فاكتفى جلّ المسلمين حيال هذا الكلام المقدّس بموقف الانبهار والترتيل والتّسليم للأئمّة بمأموريّة التفسير والتشريع والتفقّه في الدّين، فكان التفسير لخاصّة المسلمين من أهل العلم والمعرفة، وكان المفسّر متكلّما بلسان حاله ولسان المجموعة التي ينتسب إليها كأهل السنّة والمعتزلة والشيعة وغيرها.

وقد اتّخذ المفسّرون من الكلام المقدّس موقفين اثنين موقفا تتمثّله الصوفيّة خير تمثيل ويتمثّل في تمييز الحرف المقدّس عن الحرف البشريّ وتحميله من الطّاقة والرفعة والدلالة ما لا يحتمله الكلام البشريّ فكان الحرف المقدّس نورا ونارا ورمزا وإيحاء لا يدرك مراميه إلاّ من تطهّر له أمّا الموقف الثاني من الحرف المقدّس فهو الموقف الشّائع بين جلّ المفسّرين الذي يعتبر الكلام المقدّس كلاما عربيّا منزّلا بلسان عربيّ مبين خاضعا مثل كلام البشر لتفسيره وتأويله إلى ما ضبطته العرب في التخاطب والتفاهم من تواضع معجميّ وتركيبيّ وبلاغيّ.

غير أنّ خضوع التفسير القرآني لقواعد العربيّة لايحول دون اتّصافه بجملة من السّمات التي يشاركه فيها غيره من التفاسير الدّينيّة فجاز اعتبارها من مقوّمات

التفسير الديني عامّة من ذلك بداهة الموقف التمجيديّ المدافع عن القـرآن فيما وجّـه إليه من التّهم في لفظه وتركيبه ومعانيه ومن ذلك إحلال مقاصد المشـرّع المحـلّ الأوّل في تحديد معاني القرآن [1] ومقاصد المشرّع جملة المعاني المعروفة عند المسلمين معرفـة مسبّقة متقدّمة على التفسير تضبطـه وتحـدّد اتّجاهـه كتوحيد الله وحمده والالـتزام بأخلاق الإسـلام المحافظـة علـى النفس والمـال والعرض والعمـل مـن أجـل الآخـرة والمطلوب من المفسّر الانتهاء إلى تلك المعاني الدينيّة وإظهارها وتأكيدها ومقاصد المشرّع هي المقياس المعتمد والدليل المرشد في المواضع التي لا يدلّ ظـاهر النـصّ عليـها وهـي مواضع يبدو النصّ فيها غامضا أو متناقضا أو دالاّ على غيرها وفي مثل هذه الحـالات توجّه مقاصد الشريعة المفسّر إلى أحد أمريـن: إلى التنـاصّ القرآنـي حيـث يكـون مـن خصائص النصّ الديني تكرار المعاني بتنويع الأسـاليب فيشرح القرآن بعضـه بعضا وتهدي الآيات البيّنات إلى المراد في الآيات الغامضات [2] فإن لم يكن ذلك عمد المفسّر إلى تطويع النظم إلى ما يناسب المقاصد وذلك بتجاوز الظـاهر إلى البـاطن والحقيقـة إلى المجاز حتّى يتسنّى تحقيق الهدف الذي يعمل القـرآن أو غـيره مـن الدّيانـات علـى تبليغه ويعمل المفسّر على ترسيخه [3] وهو سلوك دينيّ محدّد لرؤيـة و غايـة للدّاريـن العاجلة والآجلة يكون بهما لوجود الإنسان وموته معنى.

ولذلك كان التفسير الإسلامي كغيره من التفاسير الدينيّة تفسـيرا "غائيّا" لـه أهداف مسطّرة مسبّقة ليـس النـصّ ومفسّـره إلاّ جـهازا مـن الأجـهزة الخادمـة لتلـك الأهداف تعريفا بها وإذاعة لها وإقناعا بها.

إلاّ أنّ حقيقة الدّين وحقيقة التفسير تتعدّى هذا المستوى البسيط مـن المفـاهيم الدّينية الواضحة المشتركة بين الإسلام وغـيره فيتمـيّز التفسـير الإسـلاميّ في منهجـه

---

(1) l'exégète de la bible n'a aucun doute quant au sens auquel il aboutira c'est même là le point le plus solidement établi de sa stratégie = la bible énonce la doctrine chrétienne (TODOROV Symbolisme et interprétation . p 104)

(2) St AUGUSTIN = On doit apprendre d'après les passages où les termes sont employés dans un sens clair la manière de les comprendre dans les passages où ils sont employés dans un sens obscur.(D.C.III XXXVI. 37 in TODOROV.Symbolisme et interprétation p.101)

(3) Aux yeux de Tertullien = la seule facon de choisir entre l'interprétation littérale ou allégorique de tel passage était de voir si son sens premier était ou non en accord avec l'enseignement de l'église (TODOROV Symbolisme et interprétation p.105).

بجملة من الخصائص كانت وليدة المناخ التاريخيّ الذي نشأ الإسلام فيه وانتشر وقد قام هذا المناخ في أساسه على الاختلاف والتعدد نذكر من ذلك اختلاف المسلمين السياسيّ في تنازعهم على السّلطة بعد وفاة الرسول واختلافهم الدّينيّ في قضايا الكلام التي فرّقتهم فرقا في بحثهم في ذات اللّه وصفاته وعدله في الدنيا والآخرة واختلافهم التشريعيّ في استنباط الأحكام الصالحة في تصريف شؤون العباد التّي فرّقتهم مذاهب فكان بين هذه الفرق والمذاهب من عوامل الائتلاف ما يبرّر انتسابهم جميعا إلى الإسلام ومن عوامل الاختلاف ما يبرّر تعدّد المناهج واختلاف التأويل. وقد ولّدت هذه الأشكال من الاختلاف بين المسلمين أشكالا من الصراع بينهم وكان الصراع الكلاميّ الجدلي نمطا من أنماط الصراع لا يقلّ عن الصراع بالسّيف خطورة وكان النصّ القرآني منطلق الاحتجاج ومرجعه في تفنيد الآراء أو تدعيمها . فحمل التفسير مقاصد المفسّر مثلما حمل من قبل مقاصد اللّه في خلقه واتّخذ أشكالا متعدّدة بتعدّد القرّاء والمصالح يمكن على كثرتها أن نختزلها في منهجين كبيرين متكاملين: أمّا المنهج الأوّل فمتقدم نسبيًا في الزمن وهو منهج لغويّ متعلّق بنصّ القرآن مكتف به حريص فيه على تأكيد العلاقة بين العربيّة والقرآن يدفع عنه تهمة الخروج عن الاستعمال العربيّ بإقامة الدليل معجميًا ونحويًا على وجوب الاستناد في تفسيره إلى عادات العرب وقواعدها في نظم الكلام فلم يتجاوز التفسير مع اللّغويين إطار الآية القرآنيّة وتجويزات القاعدة العربيّة فكان تفسيرا خارجا عن دائرة الصراع السياسي وتمثّل فضله في إيلائه النصّ قيمة واعتبارا وتنبيهه إلى ما في الحجّة المنبثقة من النصّ المستندة إلى قواعد التركيب العربيّ من قوة وشرعيّة وكان لهذا التفسير اللّغويّ أثره البعيد في تطوّر البحوث اللّغويّة العربيّة عامّة وتطوّر البحث في فنّ الكلام دلالة وإعجازا واعتماد مناهج التفسير التحليلَ اللّغويّ مرحلة لازمة من مراحل الشرح وعمليّة لا يكون التفسير جدّيا بدونها.

أمّا المنهج الثاني فلاحق وهو شارح للنصّ القرآني غير مكتف به عند التأويل إذ هو مستعين في ضبط الدلالة القرآنيّة بروافد خارجيّة معينة على تبيّن المقاصد الصحيحة من النصّ وهذه الروافد المساعدة على التفسير أخبار حافّة بالنصّ مرويّة عن السّلف يجوز تقسيمها ثلاثة أصناف:

- ما تعلّق بالمدوّنة القرآنيّة نفسها يروي فيها المفسّر من اختلاف القراءات بالزيادة والتنقيص والإبدال ما يمكن أن يصادف من نفسه هوى.

- ما تعلّق بسياق النصّ القرآني وأبرزه ما اتّصل بنشأة النصّ كأسباب النزول وتوضيح ما ورد في القرآن مجملا أو مبهما في العلاقات بين الأعلام والأحداث ممّا توضّحه أخبار العرب وتاريخ الأمم والأنبياء والأديان وهي معلومات إن صحّت لازمة في قراءة القرآن لما توخّاه من أسلوب التعميم والتلميح..

- ما تعلّق باجتهاد السّلف في تأويل القرآن ممّا ينسب إلى الرسول أو إلى الأئمّة أو إلى جماعة المسلمين يستمدّ شرعيّته من عظمة العَلَم المفرد أو صحّة الإجماع.

وجليّ في هذه الروافد أنّها تنتسب إلى العصر الإسلاميّ الأوّل عصر المشافهة وأنّها لذلك مصدر أساسيّ من مصادر الاختلاف ومركب سهل إلى الوضع والإيهام بالحجة المقنعة فيما يحبّ المؤوّل أن يركبه من المعاني وأن يعتنقه من المذاهب و هذا الشكّ المتسرّب إلى روافد التأويل لا يزيد مكانة النصّ في مناهج التفسير إلاّ رفعة واعتبارا فتتعلّق جدّية التأويل بمدى التعويل على النصّ والقدرة على استنطاقه بالدليل اللّغويّ المؤيد.

ولئن كانت الذرائع اللّغويّة إلى تعدّد التأويل كثيرة فإنّ أعلاما بارزين في مناهج من التفسير مختلفة كالطبري السنّي والزمخشري المعتزلي وأبي حيّان الأندلسيّ النحويّ قد شدّدوا على مزلق نصّي خطير قد يفضي بالتأويل القرآني إلى الطّيش والعبث وهو انتهاج الرمزيّة في تأويل التركيب القرآني بدون ضابط و لا رادع والقول فيه بالباطن دون الظاهر من غير سبب و لا حجّة مقنعة وذلك ما وقع فيه بعض التأويل الصّوفي والتأويل الشيعيّ ممّا نعته الزمخشّري ببدع التفسير وضربنا عليه في غضون البحث أمثلة عديدة واتّفق المفسّرون و الأصوليون على الأخذ بظاهر النصّ وفهمه على الحقيقة لا على المجاز مل لم يقم في الكلام من القرائن المعنويّة أو اللّغويّة ما يبرّر الانصراف إلى الباطن أو المجاز و على أن تقوم بين الظاهر والباطن علاقة تشابه يتوفّر فيها بين العناصر المؤلّفة للظاهر والعناصر المؤلّفة للباطن علاقات توافق وتطابق تؤلّف هنا وهناك صورة متماسكة الأطراف مقنعة وقد نبّهنا إلى طرافة هذا الضابط اللّغويّ و وصلناه بما بان لنا شبيها به في نظريّة الدلالة في الدراسة النقديّة المعاصرة.

فكان مدى الحضور اللّغويّ في مناهج التفسير مقياسا من مقاييس جدّية التفسير والموقع المخصّص للغة في علاقتها بروافد التفسير الخارجيّة مقياسا من مقاييس الاجتهاد والمسؤوليّة في التفسير بين تفجير اللّغة عند الزمخشري مثلا وتبجيل الخبر الصحيح عليها عند الطبري خاصّة. وكان مدى الالتزام بقواعد اللّغة وقوانين النظم مقياسا من مقاييس الموضوعيّة.

والموضوعيّة وإن لم تكن من مطالب قراءة النصّ الدّيني خاصّة والنصّ الفنّي عامّة هي ممّا يمكن التوق إليه إذا ما تعهّد طرفا الخطاب الباث والمتلقّي باحترام العقد اللغويّ وقوانين لعبة التواصل حيث يتمثّل واجب الباثّ في الكتابة العاديّة والكتابة الفنيّة في الانضباط لقواعد التواضع اللّغويّ التي تشترط إن عمد الباثّ إلى التلميح والترميز أن يوفّر في نظمه من القرائن ما ينبّه إلى الرمز ومن الإشارات ما يوجّه إليه حتّى لا يخرج إن كان حريصا على التبليغ والتواصل من الغموض الإيجابيّ إلى الإبهام وتشترط في القارئ أن لا يتحرر في الفهم والتأويل إلاّ بالقدر الذي يسمح له به النصّ وإلاّ كان واهما عابثا.

والظاهر أنّ النصّ القرآني وإن كان نصّا واضحا في جلّ آياته قد تعمّد أسلوب التغميض في البعض من مواضعه واتّخذ في ذلك مسالك مختلفة ذكرنا من بينها غرابة اللّفظ المفرد و غرابة التركيب الذي يعسر تبيّن عناصره ووظائفها ودلالاتها، والمراوحة فيه بين المحكم والمتشابه وبين التجريد والتجسيد في الذّات الإلاهيّة وبين الجبر والاختيار في أفعال الإنسان مراوحة لا يمكن لقرّاء القرآن أن يخرجوا منها إلاّ مختلفين في الرؤية التي اختاروها من الرؤى المحتملة للكون في النصّ القرآني.

وقد استحسن المسلمون هذا الأسلوب المعتّم في لغة القرآن وحقيقة الوجود ورأوا فيه رحمة بالعباد واعتبارا لحقّ الإنسان في الاجتهاد وإباحة لممارسة مسؤوليته وتكريسا لقانون الاختلاف والتفاوت بين البشر جاء في "الإتقان" في بيان فوائد "المتشابه" في القرآن "لو كان القرآن كلّه محكما لما كان مطابقا إلاّ لمذهب واحد وكان بصريحه مبطلا لكلّ ما سوى ذلك المذهب وذلك ممّا ينفّر أرباب سائر المذاهب عن قبوله والنظر فيه والانتفاع به فإذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه طمع صاحب كلّ مذهب أن يجد فيه ما يؤيّد مذهبه وينصر مقالته. فينظر فيه جميع أرباب

المذاهب، ويجتهد في التأمّل فيه صاحب كلّ مذهب..."[1] وقال ابن قتيبة منبّها إلى فائدة أخرى من فوائد المتشابه وهي تفاوت الناس في مراتب العلم والاجتهاد قال " ولو كان القرآن كلّه ظاهرا مكشوفا حتّى يستوي في معرفته العالم والجاهل لبطل التفاضل بين الناس و سقطت المحنة وماتت الخواطر [2] " و أورد ابن قتيبة لعبيد الله بن الحسن كلاما مفاده "أنّ القرآن يدلّ على الاختلاف " وأنّ الأحكام المستنبطة منه صحيحة و إن كانت متناقضة قال " فالقول بالقدر صحيح وله أصل في الكتاب والقول بالإجبار صحيح وله أصل في الكتاب ومن قال بهذا فهو مصيب ومن قال بهذا فهو مصيب لأنّ الآية الواحدة ربّما دلّت على وجهين مختلفين واحتملت معنيين متضادّين [3] " قال " وكذلك القول في الأسماء فكل من سمّى الزاني مؤمنا فقد أصاب ومن سمّاه كافرا فقد أصاب ومن قال هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب ومن قال هو منافق ليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب ومن قال هو كافر وليس بمشرك فقد أصاب ومن قال هو كافر مشرك فقد أصاب لأنّ القرآن قد دلّ على كلّ هذه المعاني[4] ".

فتبيّن في قضايا الغيب وشؤون ما وراء الطبيعة أنّ القرآن لا يقدّم مشروعا واحدا واضحا وأنّ التّعتيم في ذلك مقصود حتّى يجد كلّ ذي حاجة حاجته في الإسلام فلا يخرج منه إلى غيره والغريب في هذا أن لا تجد الرعاية الإلاهيّة غير التعتيم والقول بالشيء ونقيضه حيلة لضمّ العدد الأوفر إلى الإسلام والغريب أيضا أنّ القرآن وإن كان في قضايا الوجود وما قبله وما بعده محيّرا حيرة كان بو العلاء المعرّي في "لزومياته" و"رسالة الغفران " من أبلغ المعبّرين عنها قد كان في أحكام المجتمع وحدود بعض المعاصي على قدر كبير من الوضوح والدّقّة فالقرآن قد أمر مثلا بقطع يد السّارق والسّارقة (والسّارق والسّارقة فاقطعوا أيديهما (المائدة /37) وأكّدت السنّة هذا الحدّ و وضّحت مجمله فروي عن الرسول أن لا قطع إلاّ في ربع دينار فصاعدا ونحن إن اتّهمنا ابن حزم في إفراطه في الأخذ بالظاهر عندما يتقيّد في قطع يد السّارق بربع الدّينار من الذهب رافضا أن يكون المقصود ربع الدينار أو ما

---

(1) السيوطي – "الإتقان" ج 2 ص 13

(2) ابن قتيبة "تأويل مشكل القرآن " ص 9 و 10

(3) السّابق ج 45

(4) السّابق ص 45 –46

كان في قيمته في قوله "ولَيْتَ شعري أيّ شئ كان المانع لرسول اللّه (ص) أن يقول لا قطع إلاّ في قيمة ربع دينار فصاعدا فيكشف عنّا الإشكال وقد أمره ربّه تعالى بالبيان [1] " وجوّرنا منطقيّا أن يكون قطع اليد فيما قيمته ربع دينار فصاعدا فهل من حقّ المسلمين أن يخرجوا مهما كانت قيمة المسروق عن حدّ القطع ؟ وقد تحاشى المسلمون عامّة تطبيق هذا الحدّ وغيره استنادا إلى ما لخّصه جولدتسهر بقوله "إنّ الشريعة الإسلاميّة بما تقرّر فيها من قاعدتي الاجتهاد ورعاية الأصلح كانت من الشّرائع التي توافق كلّ زمان ومكان وتجيز لكل ضرورة حكما يوافق مقتضى المصلحة والحل وإن خالف النصّ مع اعتبار هذه القاعدة شرعا أيضا، خلافا لما يتقوّله عليها المتقوّلون من أنّها شريعة ضعيفة توافق زمانا غير زماننا هذا ومكانا غير مكان الأمم الراقية لهذا العهد [2] " ولعلّه من حقّنا من زاوية نظر لغويّة أن نتساءل إن كانت الحكمة الإلاهيّة عالمة بما سيؤول إليه مفهوم " السرقة " في ضوء التحليل النفساني وتطوّر فلسفة القضاء في عصرنا و أرادت لأحكام القرآن أن تكون صالحة لكلّ زمان ولكلّ مكان فلِمَ لم تجتنب أسلوب التخصيص في هذه الأحكام وتتبّع أسلب التعميم بالاكتفاء بالتعريض بالسّرقة وفرض العقاب على السّارق من غير التنصيص عليه ؟ أمّا المشرّع الإسلامي فإن كان في مثل هذه النصوص الصريحة معرضا عمّا لا يعجبه من أحكام القرآن بدعوى مراعاة المصالح فإنّه منته في سلوكه و قواعد عيشه إلى غير ما نصّ عليه القرآن في قانون الميراث وحدّ الزنى وهذا يدعونا إلى التساؤل عن الفائدة من نزول النصّ في هذه المسائل وفي غيرها من أركان الإسلام و عن الفائدة من الانتساب إلى الإسلام إن كان من حقّ المشرّع أن يخالف ما جاء في النصّ.

إنّ النصّ القرآني قد راوح بين الظاهر والباطن والمحكم والمتشابه فمكّن مفسّريه من الاختلاف في المتشابه وألزمهم بالتقيّد بالظاهر فتوزّعوا في متشابهه فرقا واختلفوا في ظاهره بين مطبّق للنصّ على الظاهر ومنحرف بالظاهر إن لم ير فيه مصلحة إلى ما يوافق مصالحه وهو أدرى بها من ربّه ولا نظنّ أنّ قارئ القرآن تعوزه الحجّة اللّغويّة الفاصلة بين محكم القرآن ومتشابهه وإنّما يمارس على النصّ سلطة

---

(1) ابن حزم " الإحكام " مجلّد 2 ص 351

(2) جولد تسهر " مذاهب التفسير الإسلاميّ" ص 357

تطوعه إلى ما يوافقه فكانت ثنائيّة الظاهر والباطن أهمّ العوامل لاختلاف القراءة وتنوّع مناهج التفسير بين لغويّ وسنّيّ ومعتزليّ وصوفيّ..

أمّا الباب الثاني من هذا البحث فسليل الباب الأوّل، لمتولّد من التّسليم بالاختلاف والتعدّد في القراءة ويكون ذلك الاختلاف اختلاف ترادف وتشابه كالذي طمع أهل السنّة مثلا تحقيقه وهو لا يكون كذلك إلاّ بشروط ضامنة لأحديّة القراءة من بينها إقصاء العامّة عن التفسير والتزام المفسّر بجملة من الأخلاق والمعارف والمراجع يكون التفسير بسببها نقليّا وتكون فرص الاجتهاد والإضافة محدودة.

ويكون ذلك الاختلاف خلافا بين المفسّرين ينتهون فيه إلى المعنى وغيره والمعنى وضدّه انطلاقا من مدوّنة واحدة، كان من المفيد في مثل هذا البحث أن نتعرّف على دوافع ذلك التعدّد وخلفياته ولكنّه كان من الواجب أن نتبيّن كيفيّة إفراز النظم الواحد للدلالات المتعدّدة و أن نتتبّع السبل المختلفة اللّغويّة وغير اللّغويّة المؤدّية إلى المعنى المتعدّد فأفضى البحث إلى وضع إطار في مسالك الدلالة و أسباب التأويل، فيه من الاتّساع والتنوّع ما يدلّ أنّ تفسير القرآن نموذج في هذا الموضوع لم يحظ غيره من النصوص العربيّة بما حظي هو به من مساهمات في تفسيره و مقترحات في تأويله.

وقد اتّضح من هذا البحث في الدلالة القرآنية أنّ النظم القرآني الواضح منه والغامض، الظاهر منه والباطن، نظم ذو معنى، أي أنّه ليس من الكلام الذي خرج عن التواضع اللّغوي فخَلا من المعنى، وأنّه ليس من الكلام الذي تعددت معانيه إلى ما لا نهاية له، وإنّما اكتسب الكلام عددا محدودا من المعاني عمل المفسّرون، غالبا، على التدليل عليها والإقناع بشرعيّتها. أمّا الذي قام منها على الوهم فقد ذكرناه في غريب التفسير دون أن نعتدّ به.

وقد بدا من استقرائنا للمدوّنة التفسيريّة أنّ المعنى كامن بنسبة كبيرة في النظم اللّغويّ ولكنّه موجود وإن بقدر قليل في الأدوات غير اللّغويّة الحافّة بالنص من تلك الأدوات الخارجيّة ما يتسلّط بالمعنى على النصّ بصورة اعتباطيّة كذلك المعنى المنقول عن السّلف المفروض بواعز إسلاميّ أو مذهبيّ و من تلك الأدوات الخارجيّة ما هو موضوعيّ سياقيّ متعلّق بنشأة النصّ و مقاصده و قد كان سببا من أسباب اختلاف التأويل لتضارب الروايات في شأنه ومنه الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول..

أمّا المحمل الرئيسيّ للمعنى المتعدّد فهو الجهاز اللّغويّ بجميع مستوياته التّي فصّلها الباب الثاني من هذا البحث وفي ذلك دليل على العلاقة الجدليّة بين اللّغة والمعنى والدليل على سعي التأويل القرآني في عديد الفرق والمذاهب إلى أن يكون قراءة جادّة في النصّ و أن يكون مشروعا في تفسير القرآن مقنعا ومفحما فكان من أمارات القوّة والجدّية في التأويل الاستناد إلى الحجّة اللّغويّة المستمدّة من النصّ ذلك لأنّ الأدلّة على صحّة التأويل متفاوتة القيمة ولا يمكن لأسباب التأويل الخارجيّة القائمة على الرواية أن تساوي في رتبتها و وزنها الأسباب الداخليّة المنبثقة من النصّ نفسه.

ولقد استعرضنا مختلف المستويات اللّغويّة التي كانت سببا في اختلاف التأويل فمنها ما كانت الدلالة فيه نقليّة وهو المستوى المعجمي حيث تعرّضت معاني الألفاظ في العربية إلى ما أصاب التراث الشفويّ المرويّ كالشّعر والمصحف والسنّة من تحريف وتزييف ولئن ساعد السّياق في أحيان عديدة على الحدس بمعاني المعجم القرآني فإنّ التأويل قد تسرّب إلى القرآن من غريب لفظه ولم تزل الدراسة المعجميّة العربيّة في حاجة إلى معرفة المعجم العربي زمن الوحي لضبط المدوّنة اللّفظيّة وتحديد دلالاتها والنظر في كيفيّة تعامل القرآن معها بين الجريان عليها والتصرّف فيها رغم ما بذله العرب من جهد في جمعها والحدّ من نسق نموّها.

ومن تلك المستويات اللّغوية ما كان تركيبيًا وهو أشكال غزيرة منها ما اتّصل بدلالة الأوزان الصّرفية وما اتّصل بالوظائف النحويّة والتراكيب التلازميّة ومواقع عناصر الكلام في الملفوظ ومن تلك المستويات ما كان عقليًا كتأويل البنية السّطحيّة الواحدة في بُنى عميقة متعدّدة والخروج بالتركيب من دلالته الظاهرة إلى جملة من المقاصد مسكوت عنها تقوم بينها و ظاهر الكلام علاقات لا حصر لها يستوعب الكثيرَ منها الأسلوب المجازيّ بجنسيه ما قام منه على التجاور و ما قام منه على التشابه.

وباختصار فقد مكّننا ثراء التجربة الإسلاميّة في تأويل القرآن من الإحاطة بعدد كبير من أسباب تعدّد القراءة و اختلاف الفهم للتركيب الواحد تعلّق بعضها بخصائص التأويل الديني وتعلّق الكثير منها بتعامل المتلقّي العربيّ بل المتلقّي عامّة مع النصّ في سعيه إلى إنشاء تأويل له متميّز تبرّره جملة من الأدلّة اللّغويّة وغير

اللّغويّة حاول هذا الباب من خلال تفاسير القرآن أن يوفّر لها الإطار النظري والشّاهد التطبيقيّ المستمدّ من قراءة النصّ القرآني.

أمّا الباب الثالث فقد تولّى النظر في قضّية الإعجاز القرآني وذلك لأنّ الإسلام شاء أن تكون معجزة نبيّه الرئيسيّة معجزة بيانيّة و أن يفوق الرسول قومه في المجال الذي يدّعون البروز فيه فلم يكن القرآن مكترثا بالمعنى اكتراثه بما تصاغ فيه المعاني من جميل القوالب وأنيق العبارات فاقتضت مكانة الإعجاز في القرآن وتحدّيه لمعارضيه أن يوجّه المسلمون عنايتهم إلى هذه الظاهرة فيما يمكن به تفنيد مزاعم المعارضين و إثبات مقوّمات الإعجاز وهكذا اقتحم التفكير العربي الإسلاميّ ميدانا من أصعب ميادين البحث والمعرفة وهو مجال نقد الكلام والتنقيب عن أسباب القبح فيما ليس من القرآن وأسباب السّحر والجمال في الكلام القرآني ورغم صلة العرب قبل القرآن بالإبداع الشعّري وتجربة بسيطة في نقد الشّعر في الأسواق ومحافل الإنشاد فإنّ المسلمين لم ينتهوا إلى الخوض في الإعجاز بحكم تطوّر طبيعيّ في الدراسة الأدبيّة واللّغويّة بقدر ما كان ذلك استجابة لأمر علويّ وخدمة لمصلحة دينيّة.

ولئن ذهب بعض الدارسين إلى جواز أن يكون الإعجاز في غير النظم القرآني فإنّ الإجماع حاصل على أنّ الإعجاز لغويّ وإذا كان ذلك فإنّ التفكير قد تركّز على قضيّة ما تزال إلى اليوم محلّ بحث وتساؤل وهي العلاقة بين اللّغة والجمال أو العمليّة العجيبة التي يتحوّل فيها الحرف الجامد على الورق إلى طرب في نفس قارئه قد يصل حدّ الذهول والسّكر ويفعل فيه فعل السّحر فكان للمسلمين بهذا الواعز الدّيني تأمّل في لغة القرآن أوّلا و في اللّغة البشريّة عامّة لتحديد مفهوم الإعجاز وبيان مواضعه و صفاته مثّل في هذه القضيّة العويصة مساهمة طريفة لم يكن التفسير الإسلامي إلاّ مرجعا من مراجعها العديدة فتطلّب منّا ذلك الإلمامَ بما أفرد من المصنّفات لإعجاز القرآن و ما تفرّق في التفاسير وكتب علوم القرآن وغيرها صارفين النظر عن الخلفيّات المذهبيّة عند أصحابها ساعين إلى وصف التجربة العربيّة الإسلاميّة في دراسة الإبداع ونقدها.

لعلّه يحسن أن ننبّه أوّلا إلى عدد من السّمات العامّة التي اتّصف بها البحث الإسلامي في الإعجاز بحكم تنزّله في سياق دينيّ و أبرزها الموقف التمجيديّ الذي استوجب من المسلم أن يتبنّى من النظم القرآني موقفا مسبّقا يكون فيه القرآن في

الوقت نفسه متميّزا وممتازا عن سائر النظم البشريّ وقد أوقع ذلك الموقف التمجيـديّ دارسي الإعجاز في مرحلة أولى في أشكال من التعسّف ساعة مقارنـة القـرآن بجنسـين من أجناس الإبداع البشريّ أحدهما هو الشّعر العربي الذي انتقى منه البـاقلاّني خـير نماذجه فلم يقـع في شعر امـرئ القيـس والبحـتري إلاّ علـى السّـاقط و الضعيـف ولم يتجاوز شعرهما عنده في أحسن مواضعه المستوى المتوسّط والثـاني هـو مـا احتفـظ بـه التاريخ من معارضات القرآن و كادت تقتصر على نتف مـن ركيك النظـم منسـوبة في مغلبها إلى مسيلمة الكذّاب ولم يكن من الصّعب إثبات ضحالته ورغم إلحـاح القـاضي عبد الجبّار (ت 415 ه) في " المغني " على انعدام المعارضة غير هذا الذي وصلنـا فـأنّ هذه المسألة ما زالت في رأينا محتاجة إلى الإثبات و ذلك لمكانـة الإعجـاز في الإسـلام وتعدّد المطاعن المتوجّهة إليه و قدرة الإنسان بقطـع النظر عـن الدلالـة الاصطلاحيّـة المستفادة من "المعارضة" على إبداع النظم الرّاقي الظاهر في الكثير من تراثنـا الشّـعري إلاّ أنّ الكلام في الإعجاز قـد اصطبـغ بصبغـة ذاتيّـة راميـة أوّلا و قبـل كـلّ شـئ إلى تفضيل القرآن والاحتجاج للإعجاز غير أنّ هذا الاندفـاع الديـني في القـرن الرابـع مـا فتئ أن هدأ في القرنين الخامس والسّادس عندما توجّـه عبـد القـاهر الجرجـاني (ت 471 ه) إلى دراسة الكلام في حدّ ذاته باعتبـاره نظمـا للألفـاظ مخصوصـا، وبصـرف النظر عن ناظمه متسائلا عن "أسرار البلاغة " فيه وهي أسرار سـيجتهد الزمخشـري بعده في تبيّنها في النظم القرآني.

ومن خصائص المبحث الإعجازي أنّه بقي في مرحلـة أولى مـتردّدا في الالـتزام بأنّ مكمن الإعجاز في خروج النظم القرآني عن العادة ولئن تردّد عنـد البـاقلاّني مثـلا التصريح بأنّ القرآن خارج في نظمه عن المألوف فإنّ ذلك عنده و عند غيره لم يتجـاوز أوّلا مجرّد الملاحظة النظريّة الغائمـة إلى بيـان مواضـع الانزيـاح و الإقنـاع بـها و لأنّ القرآن قد أكّد، ثانيا، صفة أسلوبيّة فيه تبدو في الظاهر مناقضة للانزياح وهـي نـزول القرآن بلسان عربيّ مبين و إذ اتّهم أعداءُ الإسلام القرآنَ بخروجه عن سنن العـرب في مخاطبتها وهو أوّل شروط التواصل وأوّل شروط التبـاري و المعارضـة تضـافرت جـهود المسلمين في ظرف تاريخيّ معيّن على بيان أنّ القرآن منضبط لقواعد العربيّة فلم تصـدر عنهم في مميّزات الأسلوب القرآني إلاّ ملاحظات متفرّقة محتشمة خشـية أن يتنـاقض ذلك وعربيّةَ القرآن و وجب أن ننتظر تصنيف الجرجاني لأسرار البلاغة حتّى تتّضـح

العلاقة بين الإبداع و الانزياح عن المألوف فيتوجّه البحث إلى عناصر الفرادة في النظم القرآني.

ومن خصائص المبحث الإعجازي أنّ الدارسين في مكمن الإعجاز قد اختلفوا في أن يكون الإعجاز في أحديّة النظم القرآني و معنى ذلك أن لا يشتمل القرآن إلاّ على الأفصح أو أن يكون الإعجاز في قدرة القرآن على تناول المعنى الواحد بأساليب مختلفة متساوية في الفصاحة وفي ذلك إعجازه فانطلق الخلاف في الحقيقة من ظاهرة أسلوبيّة قرآنيّة بارزة هي ظاهرة التكرار للمعنى الواحد أو العبارة الواحدة أو التركيب الواحد في مواضع مختلفة من النصّ فإمّا أن يقرّ الدارس ظاهرة التكرار فيعتبره من باب التفنّن في أداء المعنى الواحد وهو مفهوم البيان اصطلاحا في علم البلاغة و الخطر في هذا الاعتراض تعدّد أشكال الفصاحة الربّانيّة التي يمكن للفصاحة البشريّة مجاراتها و الالتحاق بها و إمّا أن ينكر الدّارس ظاهرة التكرار و أن يرى فيما تشابه من آي القرآن تراكيب مختلفة وإن اختلافا يسيرا اقتضاه مقام مخصوص و استوجب تبريرا لألطف الفوارق بين هذه التراكيب و هذا المفهوم للإعجاز يصطدم بجملة من المصاعب من بينها عدم توفر المدوّنة القرآنيّة الثابتة في بعض سوره و آياته وفي العديد من ألفاظه ممّا كان محلّ جدل بين القرّاء وبذلك يصعب ضبط التعبير القرآني الأوحد أضف إلى ذلك ما يتجشّمه المحلّل من عناء لتبرير جميع مواضع التميّز ورغم ذلك فإنّ هذا المفهوم للنظم والإعجاز هو الذي أفضى إليه الدّرس و مال إليه الجرجاني في " دلائل الإعجاز ".

فإذا خلصنا من هذه القضايا المتعلّقة بخصوصيات النصّ الديني و بمرحلة متقدّمة من مراحل البحث في الإعجاز إلى استخلاص مقوّمات الإعجاز لاحظنا أنّ الدراسة قد تطوّرت من الاقتصار في بيان الإعجاز على الانطباع و مجرّد التلقّي إلى الاستدلال اللّغويّ عليه بفضل تطوّر العلوم البلاغيّة و لاسيما علم البيان و كأنّ هذا التطوّر قد بلغ مداه في النضج و الاكتمال عندما ارتبطت البلاغة بالنقد ربط الوسيلة بالهدف فباتت مدخلا رئيسيّا إلى التحليل الأدبّي الفنّي كالذي أنجزه ابن سنان الخفاجي (ت 466 ه) في " سرّ الفصاحة " وقد بلغ التفكير البلاغي أوجه مع عبد القاهر الجرجاني (ت 471 ه) فخرج في " أسرار البلاغة " من دائرة البحث الإعجازي الدّيني الضيّق إلى دراسة "الأدبيّة " وتولّى دراسة الخصائص الفنّية في

التعبير الأدبي و وظيفتها التأثيريّة من خلال علم البيان و وَضَعَ في "دلائل الإعجاز" نظريّة النظم المشهورة حيث تكمن دلائل الإعجاز في جميع مستويات التركيب وتتمثّل فيما يختاره الباثّ في نظمه من أشكال نحويّة مخصوصة يقتضيها المقام فتحمل الفروق التركيبيّة الدّقيقة لطائف معنويّة لا تنكشف إلاّ لأصحاب الذّوق والحسّ المرهف أمّا المعرفة فيها بقواعد العربيّة وفنون البلاغة فشرط ضروري لكنّه غير كاف.

ولقد تولّى الزمخشري في " الكشّاف " تطبيق هذا المشروع النظريّ في كتابي الجرجاني و وقفنا عنده على ملاحظات عديدة في جمال النظم القرآني وأسرار معانيه لكنّ التزامه اللاّمشروط بإعجاز القرآن دفعنا إلى الرّيب أحيانا في بعض مستخلصاته والتّساؤل من جديد عن نجاعة الدليل اللّغويّ في بيان جمال القرآن فبدت الكتابة تعاملا ذاتيا فرديّا مع اللّغة و بدت القراءة في التحليل الإعجازي كشفا من القارئ ذاتيا فرديّا وتعاملا ذاتيا مع ذلك النظم المخصوص لا ينضبط لقاعدة و لا يخضع لمقياس إلاّ مقياس الحسّ و الذّوق.

ولم يخف علي الجرجاني هذا المصير الذاتي النسبيّ في التحليل الإعجازيّ وقد أشرنا إليه في خاتمة الباب الثالث وندعّمه بنصّ مشهور لابن أبي الحديد (ت 655 ه) صاحب "شرح نهج البلاغة" يتأكّد فيه ما لا يمكن أن يكون البحث الحديث إلاّ مؤيّدا له لأنّ تطوّر أجهزة التحليل ليس قادرا اليوم على التقدّم بنا في معرفة حقيقة الإبداع و حقيقة التلقّي قال ابن أبي الحديد " اعلم أنّ معرفة الفصيح والأفصح و الرشيق و الأرشق والجليّ و الأجلى والعليّ والأعلى من الكلام أمر لا يدرك إلاّ بالذّوق ولا يمكن إقامة الدلالة المنطقية عليه، وهو بمنزلة جاريتين: إحداهما بيضاء مشربة حمرة، دقيقة الشفتين نقيّة الشعر كحلاء العين أسيلة الخدّ دقيقة الأنف معتدلة القامة والأخرى دونها في هذه الصفات والمحاسن لكنّها أحلى في العيون والقلوب منها وأليق و أملح و لا يدرى لأيّ سبب كان ذلك لكنّه بالذوق والمشاهدة يعرف و لا يمكن تعليله و هكذا الكلام نعم يبقى الفرق بين الوصفين أنّ حسن الوجوه و ملاحتها و تفضيل بعضها على بعض يدركه كلّ من له عين صحيحة و أمّا الكلام فلا يعرفه إلاّ أهل الذوق وليس كلّ من اشتغل بالنحو أو باللّغة أو بالفقه كان من أهل الذوق وممّن يصلح لانتقاد الكلام و إنّما أهل الذوق هم الذين اشتغلوا بعلم البيان

وراضوا أنفسهم بالرسائل والخطب والكتابة والشّعر وصارت لهم بذلك دربة و ملكة تامّة فإلى أولئك ينبغي أن يرجع في معرفة الكلام وفضل بعضه على بعض ".

فاتّضح من دراستنا لمختلف أشكال التعامل مع النصّ القرآني في مناهج تفسيره (الباب الأوّل) واختلاف تأويله (الباب الثاني) و الكشف عن إعجازه (الباب الثالث) أنّ الذات القارئة حاضرة حضورا قويّا و أنّ الذات الإلاهية الباثّة على عظمتها لا تحتلّ بين أطراف الخطاب إلاّ المحلّ الثاني و أنّ القارئ قد تمتّع بدرجات متفاوتة من الحريّة في التصرّف في النصّ فلم يكن لصاحب الحريّة المطلقة في مناهج التفسير والتأويل وزن و لا اعتبار و كانت الحريّة المستندة إلى الحجّة اللّغويّة من النصّ أثقل وزنا و أكثر جدّية و كان أقوى الحجج اللّغوية ما قام على القرينة الحائزة على موافقة منطق اللّغة أو منطق العقل فكان الجهاز اللّغويّ مقيّدا لحريّة القراءة و عاملا أساسيّا من عوامل الإقناع بصحّتها و كان ذلك من أهمّ ما التزم به المفسّر في تكوينه وتأويله ولم يحل ذلك طبعا دون التعدّد و الاختلاف.

المصادر والمراجع التي وقعت الإحالة عليها

- **ابن الأثير** (ضياء الدين)
المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر دار نهضة مصر القاهرة دت قدّم له وحّققه وعلّـق عليه: أحمد الحوفي و بدوي طبانة
- **ابن الأنباري** (أبو البركات)
البيان في غريب إعراب القرآن تحقيق طـه عبـد الحميـد دار الكـاتب العربـي للطباعـة والنشر القاهرة 1969
- **ابن جعفر** (قدامة)
نقد الشّعر دار الكتب العلمّية بيروت د ت
- **ابن جنّي** (أبو الفتح عثمان)
الخصائص تحقيق محمد عليّ النجّار دار الكتاب العربي د ت
- **ابن الجوزي** (جمال الدين أبو الفرج)
فنون الأفنان في عيون علوم القـرآن تقديـم أحمـد الشـرقاوي إقبـال الـدار البيضـاء ط 1 1970.
- **ابن حزم** (أبو محمد عليّ الأندلسي الظاهري)
الإحكام في أصول الأحكام دار الجيل بيروت ط 2 1978
- **ابن حمدة** (وسيلة بلعيد)
التفسير واتّجاهاته بإفريقيّة من النشأة إلى القرن الثامن الهجري تونس 1994
- **ابن خلدون** (عبد الرحمان)
المقدّمة دار إحياء التراث العربي بيروت ط 4 د ت
- **ابن رشيق** (أبو عليّ الحسن)
العمدة في محاسن الشّعر و آدابه ونقده دار الجيل بيروت ط 4 1976
- **ابن طباطبا** (محمد أحمد)
عيار الشّعر دار الكتب العلميّة بيروت د ت
- **ابن فارس** (أحمد)
الصاحبي في فقه اللّغة ط القاهرة د ت
- **ابن عاشور** (محمد الطاهر)
مقاصد الشريعة الإسلاميّة الشركة التونسية للتوزيع 1987
التحرير و التنوير الدار التونسية للنشر والدار الجماهيريّة للنشر و التوزيع د ت
- **ابن قتيبة** (عبد اللّه)
تأويل مشكل القرآن شرحه و نشره السيّد أحمد صقر المكتبة العلميّة بيروت ط 3 1981
تأويل مختلف الحديث دار الكتاب العربي بيروت د ت

- **ابن القيم الجوزية**
الفوائد المشوّقة إلى علوم القرآن و علم البيان مكتبة الهلال بيروت د ت
- **ابن المثنّى** (أبو عبيدة معمر)
مجاز القرآن تحقيق محمد فؤاد سزكين ط 2 1981
- **ابن منظور** (جمال الدين أبو الفضل)
لسان العرب تحقيق عبد الله عبد الكبير محمد أحمد حسب الله هاشم محمد الشاذلي دار المعارف د ت
- **ابن النديم** (محمد بن اسحاق)
الفهرست تحقيق مصطفى الشويمي الدار التونسيّة للنشر و المؤسّسة الوطنيّة للكتاب الجزائر 1985
- **ابن هشام** (جمال الدين)
قطر الندى وبلّ الصدى ط بيروت 2 1987
مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب دار الكتاب العربي د ت
- **ابن يعيش**
شرح المفصّل دار صادر دت
- **أبو زهرة** (محمد)
تاريخ المذاهب الإسلاميّة ط دار الفكر العربي د ت
- **أبو زيد** (نصر حامد)
المنحى الاعتزالي في البيان و إعجاز القرآن الرباط ط 1 1986
إشكاليات القراءة و آليات التأويل المركز الثقافي العربي 1992
مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن المركز الثقافي العربي 1990
- **أركون** (محمد)
الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد تعريب هاشم صالح دار السّاقي ط 1 1990
الفكر الإسلامي / قراءة علميّة تعريب هاشم صالح مركز الإنماء القومي بيروت 1987
الفكر العربي تعريب عادل العوّا سلسلة زدني علما بيروت 1986
تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي – تعريب هاشم صالح. مركز الإنماء القومي. بيروت. ط 1 1986.
- **الأشعري** (أبو الحسن عليّ بن اسماعيل)
مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلّين جزآن تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ط مكتبة النهضة المصرية ط 2 1979
- **الألوسي** (شهاب الدين)
روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السّبع المثاني دار إحياء التراث العربي د ت

- **أمين** (أحمد)
فجر الإسلام ط دار الكتاب العربي بيروت ط 10 1979
ضحى الإسلام دار الكتاب العربي بيروت ط 10 د ت
- **أمين** (بكري شيخ)
التعبير الفنّي في القرآن دار الشروق 1980
- **الباقلاني** (القاضي أبو بكر)
إعجاز القرآن عيسى الحلبي مصر ط 10 1978
- **بدوي** (أحمد أحمد)
بلاغة القرآن مكتبة نهضة مصر ط 2 د ت
- **بروكلمان** (كارل)
تاريخ الأدب العربي تعريب السيّد يعقوب بكر و رمضان عبد التوّاب ط دار المعارف ط3
- **البغدادي** (عبد القاهر)
الفَرق بين الفِرق بيروت د ت
- **بلاشار** (رجيش)
تاريخ الأدب العربي تعريب ابراهيم الكيلاني الدار التونسيّة للنشر والمؤسّسة الوطنية للكتاب الجزائر 1986
- **بنت الشاطئ** (عائشة عبد الرحمان)
الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق دار المعارف مصر 1971
- **البيضاوي** (ناصر الدين أبو سعيد)
أنوار التنزيل وأسرار التأويل مؤسّسة شعبان للنشر و التوزيع بيروت
- **الجاحظ** (أبو عمرو عثمان)
الحيوان تحقيق عبد السلام محمد هارون ط 3 بيروت 1979
البيان و التبيين دار الكتب العلميّة بيروت د ت
- **الجرجاني** (عبد القاهر)
أسرار البلاغة دار الكتب العلميّة ط 1 بيروت 1988
الرسالة الشّافية ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ط دار المعارف مصر
دلائل الإعجاز دار المعرفة بيروت 1978
- **جمال الدّين** (مصطفى)
المبحث النحويّ عند الأصوليين
- **جولدتسهر** (اجنتس)
مذاهب التفسير الإسلامي تعريب عبد الحليم النجار دار اقرأ بيروت ط 2 1983
- **الجويني** (مصطفى الصاوي)
منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه دار المعرف ط 2 1968
مناهج في التفسير ط الجيزة الاسكندرية د ت

- **حسين** (محمد الخضر)
في بلاغة القرآن نشره علّي الرضا التونسي ط 1971
- **الحموي** (ياقوت)
معجم الأدباء دار المأمون د ت
- **الخطابي** (أبو سليمان حمد بن محمد)
بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن دار المعارف مصر
- **الخفاجي** (ابن سنان)
سرّ الفصاحة دار الكتب العلمية بيروت ط 1 1986
- **خليفة** (حاجي)
كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون مكتبة المثنى بيروت د ت
- **خليل** (حلمي)
العربيّة و الغموض دراسة لغويّة في دلالة المبنى على المعنى الاسكندريّة 1988
- **الرازي** (الفخر)
التفسير الكبير دار إحياء التراث العربي بيروت د ت
- **الرافعي** (مصطفى صادق)
إعجاز القرآن و البلاغة النبويّة القاهرة ط 2 1956
- **رفيدة** (ابراهيم عبد الله)
النحو و كتب التفسير جزآن الدار الجماهيريّة للنشر و التوزيع و الإعلان ط 3 1990
- **الرمّاني** (أبو الحسن عليّ بن عيسى)
النّكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ط دار المعارف مصر
- **الزجّاج** (أبو اسحاق ابراهيم بن السريّ)
إعراب القرآن تحقيق ابراهيم الأبياري دار الكتاب اللّبناني بيروت ط 2 1986
- **الزركشي** (بدر الدين محمد بن عبد الله)
البرهان في علوم القرآن ط عيسى البابي الحلبي و شركاه ط 2
- **الزركلي** (خير الدين)
الأعلام ط 4 بيروت 1979
- **الزمخشري** (أبو القاسم جارالله)
الكشّاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل دار الفكر ط 1 1977 وفي حاشيته كتاب " الإنصاف فيما تضمّنه الكشّاف من الاعتزال للإمام ناصر الدين أحمد بن محمد بن المنير الاسكندري المالكي
- **السجستاني** ج عبد الله)
كتاب المصاحف تصحيح وطبع آثر جفري القاهرة ط 1 1355
- **السّعدي** (عبد القادر عبد الرحمان)
أثر الدلالة النحويّة واللّغويّة في استنباط الأحكـــام من آيات القرآن التشريعيّة بغداد ط1 1986

- **السّعيد** (لبيب)
الجمع الصّوتي الأوّل للقرآن أو المصحف المرتّل دار المعارف ط 2 د ت
التغنّي بالقرآن القاهرة 1970
- **السكاكي** (أبو يعقوب يوسف)
مفتاح العلوم دار الكتب العلميّة بيروت د ت
- **سلام** (محمد زغلول)
أثر القرآن في تطوّر النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري دار المعارف مصر دت
- **سلطان** (منير)
إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة الاسكندريّة 1976
الفصل والوصل في القرآن الكريم دار المعارف 1983
- **سيبويه** (أبو بشر عمرو بن عثمان)
الكتـــاب حققه وشرحه عبد الســـلام محمد هـارون نشر مكتبة الخانجي القـاهرة ط 3 1988
السيوطي (جلال الدين)
المزهر في علوم اللّغة و أنواعها ط عيسى البابي الحلبي د ت
الإتقان في علوم القرأن ط عالم الكتب بيروت د ت
الإكليل في استنباط التنزيل دار العلميّة بيروت د ت
معترك الأقران في إعجاز القرآن دار الكتب العلميّة بيروت ط 1 د ت
أسرار ترتيب القرآن تحقيق عبد القادر أحمد عطا دار بو سلامة للنشر تونس
تفسير الجلالين (مشترك مع جلال الدين بن أحمد المحلّي) ط بيروت د ت
- **الشّاطبي** (أبو اسحاق)
الموافقات في أصول الشريعة دار الفكر العربي ط 2 1975
- **الشّافعي** (محمد بن ادريس)
الرسالة تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر د ت
- **الشرفي** (عبد المجيد)
في قراءة النصّ الديني (جماعي) الدار التونسيّة للنشر 1989
الإسلام والحداثة الدار التونسيّة للنشر 1990
- **الشلقاني** (عبد الحميد)
الأعراب الرواة طرابلس ليبيا ط 2 1986
- **شيخون** (محمود السيّد)
الإعجاز في نظم القرآن القاهرة ط 1 1978
- **الصالح** (صبحي)
مباحث في علوم القرآن بيروت ط 7 1976
دراسات في فقه اللّغة

- **صمّود** (حمّادي)
التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوّره إلى القــــرن السّادس المطبعة الرسميّة تونس 1981
- **الصّنعاني** (عبّاس بن عليّ بن أبي عمرو)
الرسالة العسجديّة في المعاني المؤيديّة تحقيق عبد المجيد الشرفي الدار العربية للكتاب 1976
- **ضيف** (شوقي)
المدارس النحويّة ط دار المعارف الخامسة د ت
البلاغة تطوّر وتاريخ ط دار المعارف مصر ط 7 د ت
- **الطالبي** (محمد)
عيال الله سراس للنشر تونس 1992
- **الطبرسي** (أبو عليّ الفضل بن الحسن)
مجمع البيان في تفسير القرآن مكتبة الحياةبيروت
- **الطبري** (أبو جعفر محمد بن جرير)
جامع البيان في تفسير القرآن دار المعرفة بيروت 1980 وبهامشه تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان للعلامة نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري
جامع البيان عن تأويل آي القرآن ط دار الفكر بيروت 1988
- **الطرابلسي** (محمد الهادي) (مشترك)
الشرط في القرآن على نهج اللّسانيات الوصفيّة الدار العربية للكتاب 1985
- **ظهير** (إحسان إلاهي)
الشيعة والقرآن إدارة ترجمان السنّة لا هور د ت
- **عبد الباقي** (محمد فؤاد)
المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم دار الجيل بيروت / دار الحديث القاهرة 1987
- **عبد الجبّار** (القاضي أبو الحسن)
المغني في أبواب التوحيد والعدل تحقيق أمين الخولي مطبعة دار الكتب 1960
- **عبد الغفار** (السيّد أحمد)
التصوّر اللّغويّ عند الأصوليّين دار المعرفة الجامعيّة الاسكندريّة ط 1 1981
- العسكري (أبو هلال)
كتاب الصناعتين الكتابة والشّعر دار الكتب العلميّة بيروت ط 1 1981
- **عصفور** (جابر)
الصورة الفنيّة في التراث النقدي والبلاغي عند العرب دار التنوير للطباعة والنشر بيروت ط 2 1983
- **علوش** (سعيد)
هرمنوتيك النثر الأدبي دار الكتاب اللّبناني / سوشبريس الدار البيضاء ط 1 1985

- **العمري** (أحمد جمال)
مفهوم الإعجاز القرآني حتّى القرن السادس الهجري دار المعارف د ت
المباحث البلاغيّة في ضوء الإعجاز القرآني مكتبة الخانجي القاهرة 1990
- **الغزالي** (أبو حامد)
المستصفى في علم الأصول دار الكتب العلميّة بيروت ط 2 1983
- **الفاسي** (عبد القادر الفهري)
اللّسانيات و اللّغة العربيّة توبقال 1985
- **الفرّاء** (أبو زكرياء يحي بن زياد)
معاني القرآن تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد عليّ النجّار دار الكتب القاهرة 1972
- **القرطبي** ج عبد الله محمد بن أحمد)
الجامع لأحكام القرآن بيروت 1985
- **القرطاجنّي** (حازم)
منهاج البلغاء وسراج الأدباء تحقيق محمد الحبيب بلخوجة دار الغرب الإسلامي بييروت 1981
- **قطب** (سيّد)
التصوير الفنّي في القرآن دار المعارف ط 9 د ت
- **المجدوب** (عبد العزين)
الرازي من خلال تفسيره الدار العربية للكتاب ليبيا تونس 1980
- **المسدّي** (عبد السلام) (مشترك)
الشرط في القرآن على نهج اللّسانيات الوصفية الدار العربية للكتاب 1985
- **مسلم** (الإمام أبو الحسن)
الجامع الصحيح منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت د ت
- **المهيري** (عبد القادر) (مشترك)
النظرية اللّسانيّة والشعريّة في التراث العربي من خلال النصوص الدار التونسية للنشر 1988
أهمّ المدارس اللّسانيّة المعهد القومي لعلوم التربية تونس 1990
- **نقرة** (التهامي)
سيكولوجيّكة القصّة في القرآن الشركة التونسيّة للتوزيع تونس 1984
مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية مطبعة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس (مشترك)
- **الهلالي** (هادي عطيّة مطر)
الحروف العاملة في القرآن الكريم بين النحويين والبلاغيين بيروت 1986

المقالات

- أبو ديب (كمال)
الأدب و الايديولوجيا مجلّة فصول المجلّد 5 العدد 3 -1985 ج 2 في الأدب والايديولوجيا
- أبو زيد (نصر حامد)
إهدار السياق في تأويلات الخطاب الدّيني القاهرة يناير 1993
- أركون (محمد)
الإسلام و التاريخ و الحداثة مجلّة الوحدة السنة الخامسة العدد 52 يناير 1989
- اسماعيل (عز الدين)
ايديوجيا اللّغة مجلّة فصول المجلّد 5 العدد 3 - 1985 ج 2 في الأدب والايديولوجيا
- باري (R Paret)
التأويل دائرة المعارف الإسلاميّة ط الشعب د ت مجلّد 9 ص 162 - 163 و علّق عليه أحمد محمد شاكر
- بطلار (كريستوفر)
التفسير و التفكيك و الايديولوجية ترجمة و تقديم نهاد صليحة مجلّة فصول المجلّد 5 العدد 3 - 1985 ج 1: في الأدب و الايديولوجيا.
- البنيوية (ملفّ)
مجلّة ثقافة تونس العدد 8
- الخولي (أمين)
التفسير دائرة المعارف الإسلاميّة ط الشعب د ت مجلّد 9 ص ص 409 - 439
- الدشراوي (فرحات)
مسألة الزنديق أبي الخير لعنه الله حوليّات الجامعة التونسية العدد 1 - 1964
- سنّو (أهيف)
العلوم التفسيريّة الإسلاميّة عرض موجز مجلّة المشرق السنة 67 ج 1 كانون الثاني حزيران 1993
- شتاينمتز (هورست)
حول إهمال الوظيفة الاجتماعيّة للتفسير في دراسة الأدب ترجمة مصطفى رياض مجلّة فصول المجلّد 5 العدد 3 - 1985 ج 1: في الأدب و الايديولوجيا
- صمّود (حمّادي)
النقد وقراءة التراث عودة إلى مسألة النظم المجلّة العربية للثقافة السنة 13 العدد 24 مارس 1993

- عابد (محمد جمعة عبد الصمد)
إعجاز القرآن في سيار النقد الأدبي تاريخا ومنهجا مجلّة الدارة السعودية نوفمبر – ديسمبر 1989 جانفي 1990
- عبد الرّزاق (مصطفى)
التصوّف دائرة المعارف الإسلاميّة ط الشعب د ت مجلّد 9 ص ص 328 –363
- عطيّة (محي الدين)
التفسير والمفسّرون قائمة بيبليوجرافية منتقاة عالم الكتب العدد 3 سبتمير – أكتوبر 1984
- كارادي قو (Carra de Vaux)
التفسير دائرة المعارف الإسلاميّة بالعربيّة ط الشعب مجلّد 9 ص 409 – 411 وعلّق عليه: أمين الخولي (صص 411 – 439)
- ميتران (هنري)
المعرفة والايديولوجيا / الأسطورة العلوم و المتخيّل ترجمة بشير القمري مجلّة فصول المجلّد 5 العدد 3 1985 ج 1: في الأدب والايديولوجيا
- هوق (ديديي)
الإسلام والمقدّس مواقف العدد 65 خريف 1991
- اليعلاوي (محمد)
ملاحظات في لغة القرآن من خلال اسمَيْ الإشارة والموصول حوليات الجامعة التونسية العدد 7 1970
في القصص القرآني حوليات الجامعة التونسيّة العدد 24 – 1985



المراجع الأجنبيّة

- M. ARKOUN
  lectures du coran paris 1982
  chap V = Peut-on parler de merveilleux dans le coran?
  chap III = lecture de la Fathia
  Cl.F. AUDERBBERT

- Al-Hattabi et l'inimitabilité du coran Traduction et introduction au Bayan I gaz AL qur 'an Damas 1982

- R.BLACHERE
  Note sur le substantif Nafs Souffle vital Ame dans le coran Analecta 1975 (51 - 60)
  Le Coran PUF chap V = l'exégèse coranique ses orgines, ses tendances
  Introduction au coran Paris 1977

- R.BRUNSCHVIG
  Remarques négatives sur le vocabulaire du coran Studia Islamica 5. 1956

- A.CHARFI
  La révélation du coran et son interprétation Lumière et Vie XXXII N 163 juillet - Août 1983 (p 5 - 20)

- N. CHOMSKY
  Le langage et la pensée

- O. DUCROT . T Todorov
  dictionnaire encyclopédique des sciences du langage.
  Seuil 1972 U . ECO
  Les limites de l'interprétation Paris 1992

- J.VAN EES
  Some fragments of the muàradat Al qur an attributed to ibn Al-muqaffa. Studia Arabica et Islamica Amercan University of Beirut 1981 (p 151 - 164)

- T. FAHD
  La divination arabe. Paris 1987

- CI. GILLIOT
  Portrait mythique d'ibn Abbas Arabica Juillet 85 tome XXXII
  Les débuts de l'éxégèse coranique. Revue du monde musulman et de la vie mideterranée N 58 (1990 / 4)
  Parcours exégètique de Tabari à Razi Sourate 55 Analyses - théorie. N 1 (p 86 - 116)
  langue et coran selon Tabari. Studia Islamica LXVIII Janvier 1989
  Les sept lectures = corps social et écriture révélée. Studia Islamica. LXI et LXIII

- A.J. GREIMAS
  La sémantique structurale P.U.F.1986
  Du sens.
  E.I.2 I'djaz . (G.E. Von Grunebaum)

- P.GUIRAUD
  La sémantique. P.U.F N 655

- H.HANAFI
  Essai sur la science des fondements de la compréhension.
  Le Caire 1965

- H.R.IDRIS
  De l'expressivité de deux phonèmes arabes Studia Islamica XXV 1966

- M. LAGARDE
  De l'ambiguité (mutasabih) dans le coran = tentatives d'explication des exégètes musulmans Quderni Di Studi Arabi. 3 / 1985 (p 45 - 62)

- G. LAROUSSI
  Enonciation et stratégies discursives dans le coran (Sourate XX = Taha)
  Analyses - théorie 1982 . 2 / 3 (p 121 - 171)

- RAKHMATOV
  Peut-on croire au coran? M.R . 1972

- A. MIQUEL
  Pour une relecture du coran autour de la racine NWM Studia Islamica 1978 (p 5 - 43)

- G. Mounin
  clefs pour la sémantique Seghers. 1972

- C. KERBRAT - ORECCHIONI
  L'implicite Paris 1986

- CH. PELLAT
  Langue et littérature arabes. Armand Collin 1970

- F. RASTIER
  Sémantique interprétative. P.U.F. 1987

- P. RICOEUR
  Le conflit des interprétations. Seuil. 1969

- M. RIFFATERRE
  Sémiotique de la poésie. Seuil 1983

- A. ROMAN
  Note sur le pronom HUM des versets coraniques de la nomination divine Arabica N 19 1972 (p 301 - 315)
  L 'expression du JE dans la langue arabe révélée.B.E.O. N 27. 1974

- M. ROUCAGLIA
  Essai sur l'éségète coranique chez les orientalistes européens contemporains (1927 - 1962)
  Al machreq Mai - Juin 1963 (p 339 - 354)

- T. TODOROV . O. Ducrot
  Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage Seuil 1972
  Symbolisme et interprétation Paris 1978

- J. Cl. VADET
  Quelques remarques sur la racine F.T.N. dans le coran et la plus ancienne littérature R.E.I XXXVII 1969 (p 81 - 101)

الفهـــــــــــرس



القرآن هو الحدث في الإسلام إنّه النصّ المنزل المقدّس، وهو المصدر الأوّل في التشريع الإسلامي، منه يكون الانطلاق وإليه الرّجوع في تبيّن مقاصد الشرع وأحكامه.

ورغم ما حفّ بتفسير القرآن من مشاكل تعلّقت بحجم المدوّنة وصياغتها فإنّ المفسّرين لم يقبلوا على نصّ من النصوص إقبالهم على النصّ القرآني متأمّلين فيه ومستكنهين معناه، ولم يختلفوا في نصّ من النصوص اختلافهم فيه وتفرّقهم مذاهب ومللا كلّ يدّعي أنّه الفرقة الناجية الظافرة من القرآن ومن المصادر المساعدة على فهمه بالتأويل الصحيح والفهم القويم فأخصبت بذلك تجربة عربيّة إسلاميّة ثريّة يتجلّى فيها تعامل مع النصّ حسب دقيق متنوّع المشارب متفرّق الاختصاصات تدلّ عليه المصنّفات في أصول الفقه مثلا وتشهد عليه المصنّفات في تفسير القرآن على اختلاف مذاهبه ومناهجه وما وضعت هذه المصنّفات متوجّهة إلى استنباط الأحكام وكشف المعاني في النصّ الذي ليس إلاّ نسيجا لغويا ولفظيا كانت مكانة اللغة فيه وكانت ضرورة المعرفة بالرصيد المعجمي العربي وبقواعد النظم وسنن التخاطب بين العرب منفذا أساسيا إلى المعنى القرآني وشرطا لازما من شروط تفسيره والتفقّه فيه.

فكان للغة في تفاسير القرآن اعتبار كبير وحضور كثيف، وكان في التفاسير من التمثّل في مستويات اللغة والخصومة والآراء في طرح قضايا اللغة ما حدا بنا إلى الالتفات إلى اللغة في تفسير القرآن والرغبة في البحث في مسائل المفسّرين اللغويّة متوقّعين فيها من الاجتهاد والطرافة ما يكون شاهدا على قدر قيمة النصّ القرآني في أعينهم وعلى قدر تحفّزهم إلى التأويل المناسب لمعتقداتهم وحاجتهم إلى الاستدلال على صحّة قراءاتهم استدلالا يستند أوّلا وقبل كلّ شيء إلى لغة النصّ.

ISBN: 9973 - 727 - 71 - 1 15,000 د.ت